Faltan la portada y las primeras páginas, se deja la referencia para su citación:

Jorge Aurelio Díaz Ardila. *Ensayos de filosofía II*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2014.

Índice **Libro / PDF**

Nuevas corrientes en filosofía de la religión

No me propongo elaborar una defensa de la religión, así como tampoco sumarme a los ataques de los que ha sido objeto desde muy diversos horizontes. No voy a referirme a una religión en particular, como sería el catolicismo, entre nosotros todavía mayoritario, o de manera más general al cristianismo, aunque buena parte de las observaciones que ofrezca tengan que ver sobre todo con las doctrinas y la prácticas religiosas provenientes de la tradición o de la teología cristianas, que son para mí las más familiares.

El motivo que me ha llevado a elaborar estas consideraciones sobre la filosofía de la religión proviene de una vieja curiosidad que me acompaña, al percibir la profunda y acelerada transformación de la religiosidad en nuestra sociedad colombiana, ya que considero que dichos cambios son, por una parte, la consecuencia de profundas transformaciones en nuestra sociedad, a la vez que, por otra, contribuyen de manera muy profunda y significativa a la aceleración de esos mismos cambios. De ahí que comprenderlos en su verdadera significación constituya un paso necesario para entendernos y evaluarnos de manera acertada. Es cierto que la

academia comienza a percatarse de ello, y cada día vemos aparecer nuevos estudios que, desde la historia, la sociología o la antropología, buscan examinarlos y comprenderlos. Sin embargo, en el campo de la filosofía son todavía muy escasos los esfuerzos que se hacen en este sentido. Es cierto que la clásica apologética elaborada por el catolicismo con el propósito de defenderse como religión oficial, así como el correspondiente anticlericalismo no menos unilateral, han cedido el paso a posiciones menos antagónicas entre quienes se interesan por el fenómeno religioso, y cada vez el esfuerzo reflexivo se orienta a comprender mejor el fenómeno antes de proceder a enjuiciarlo. Pero no es fácil encontrar, dentro de la producción filosófica en Colombia, reflexiones que se propongan presentar y elaborar las nuevas condiciones bajo la cuales se lleva a cabo, en otros horizontes, la reflexión filosófica sobre lo religioso[1].

Ahora bien, si tenemos en cuenta el importante papel que ha jugado en nuestra historia y en nuestra cultura la religión en general, y la religión católica en particular, y si pensamos, además, en el hondo significado que en todas las culturas ha tenido la religión, tenemos que aceptar que se trata de un tema que debería suscitar un interés particular para la reflexión filosófica. Después de todo, la religión es a la vez un reflejo de la manera como una sociedad se comprende, y un elemento que determina, como el que más, esa misma comprensión.

Pero si esta preocupación por la importancia que tiene el fenómeno religioso para comprender la idiosincrasia de un pueblo y por las transformaciones a las que se ve confrontado ha sido la razón principal de mi interés para incursionar en el terreno de la filosofía de la religión, en esta ocasión no me voy a orientar propiamente en ese sentido. No pretendo profundizar en el significado que puedan tener las transformaciones que ha sufrido la religiosidad de nuestra sociedad, ni examinar el papel que esos cambios hayan podido jugar en la configuración de nuestra dinámica social. De manera bastante más específica, y restringiéndome al campo de la filosofía, mi propósito es mostrar cómo la religión está volviendo a ser objeto de acentuado interés filosófico, aunque entre nosotros el tema pareciera estar todavía muy ausente de nuestras preocupaciones académicas. Me propongo señalar la manera como la religión está siendo

1 En los últimos años, este interés por el fenómeno religioso en sus diversas manifestaciones ha ido creciendo.

analizada por parte de algunos filósofos contemporáneos, provenientes sobre todo del campo de la llamada filosofía analítica –nombre, por lo demás, cuyo contorno se ha ido desdibujando cada vez más–, así como los principales temas que concitan el interés de la polémica.

Pero antes de entrar a examinar el tema propiamente tal, considero necesario avanzar algunas consideraciones preliminares que me permitan situar el asunto dentro de un horizonte más amplio.

1. La filosofía de la religión: fenómeno moderno

En primer lugar, es importante tener en cuenta que la filosofía de la religión es un fenómeno propio del pensamiento moderno. Es cierto que desde los inicios mismos del cristianismo, y a todo lo largo del Medioevo, se llevaron a cabo discusiones y controversias, y se presentaron propuestas muy diferentes para determinar el puesto de la religión frente a las pretensiones de la razón. Las relaciones entre razón y religión fueron motivo de constante preocupación desde los primeros siglos del cristianismo para los así llamados 'Padres de la Iglesia', pero las raíces de tal preocupación llegan hasta el judaísmo en su encuentro con la cultura griega, como en el caso de Filón de Alejandría (± 20 a. C. - 40 d. C.). Precisamente, una de las características del cristianismo, presente ya en los pensadores judíos, fue el deseo de confrontar sus doctrinas con lo enseñado por los pensadores paganos, y de buscar ya sea una concordancia, ya sea una delimitación precisa de sus respectivos ámbitos y competencias. Mientras que algunos pensadores cristianos sostuvieron que la filosofía venía a ser una suerte de preparación a la doctrina revelada, otros, en cambio, buscaron apartar a los creyentes de los peligros que significaban para la fe las doctrinas filosóficas paganas. Entre estos extremos se han presentado y se siguen presentando toda suerte de alternativas.

Fue durante el siglo XIII, al llegar la escolástica a su madurez, cuando los teólogos, siguiendo a Tomás de Aquino, precisaron con claridad que filosofía y teología constituían campos diferentes aunque conectados, pero poseedores cada uno de su relativa autonomía. Relativa, porque mientras que la teología no podía pretender desarrollarse sin la ayuda de la razón, la filosofía no podía pretender ser la única capaz de encontrar la verdad y de señalarle al hombre las normas para su comportamiento.

Esta suerte de amalgama o de compromiso entre religión y filosofía, o entre fe y razón, ha vuelto a ser objeto en nuestros días de fuertes controversias. En el seno de la teología cristiana, se ha llegado a preguntar si con ello no se ha puesto en cuestión la esencia misma del mensaje religioso, como si para ser creyente hubiera que someterse previamente a los cánones de la cultura occidental de origen griego. Se ha hablado así de la 'helenización' del cristianismo. Sin embargo, una figura tan significativa para el catolicismo como lo es hoy el otrora teólogo y pontífice, Joseph Ratzinger, considera que "el encuentro entre la fe de la Biblia y la filosofía griega fue verdaderamente providencial" (p. 85). Con lo cual parece decir que esa amalgama o compromiso entre fe y razón ha venido a formar parte del núcleo mismo del mensaje cristiano.

Ese largo y complejo proceso de confrontación, uno de cuyos mayores resultados ha venido a ser precisamente el pensamiento moderno, tuvo a su servicio a los mejores talentos de la cristiandad, de modo que no resulta posible comprender a cabalidad, no solo la modernidad como tal, sino toda la historia de la cultura occidental, sin tenerlo en cuenta en su rica complejidad. No me parece para nada descabellado leer la historia de Occidente como lo ha hecho Richard Kroner, viéndola como una lucha sin cuartel entre dos espíritus contrapuestos: la religiosidad piadosa y moralista de raíces judías, y la racionalidad estética y humanista de los griegos, "la Antigüedad y el Cristianismo" (Kroner, 1977, p. 255 y ss.). Esta confrontación, nos dice, ha tenido a lo largo de la historia de Occidente dos momentos culminantes. El primero, cuando Tomás de Aquino, en el siglo XIII, logró elaborar la gran síntesis de aristotelismo y cristianismo que es la Summa Theologiae, en la cual el espíritu racionalista griego vino a imponerse sobre el espíritu religioso de origen judío. Y el segundo momento culminante lo ve Kroner en G. W. F. Hegel, al pretender integrar de manera completa la teología, como reflexión racional sobre el mensaje revelado, y la filosofía, como la verdadera comprensión de dicho mensaje.

Sin embargo, para los pensadores medievales cuyo punto de partida eran las verdades que ofrecía la religión, no solo porque esas verdades tenían su origen en la palabra revelada por Dios, sino también porque incidían, de manera definitiva, en la tarea más importante de la vida humana, a saber, "el negocio de la salvación", la idea de una filosofía de la

religión hubiera resultado descabellada. Como bien lo ha indicado Pierre Hadot, el cristianismo tomó a su cargo la tarea, reservada en Grecia a la filosofía, de orientar al hombre en su paso por el mundo (cf. Hadot, 1955, p. 355 y ss.). Permitirle a la razón que juzgara la religión hubiera significado aceptarle la osadía inaudita de pretender constituirse en juez de la misma palabra divina. La sierva juzgando a su señora. Porque una filosofía de la religión viene a significar, en alguna forma, someter el mensaje revelado al tribunal de la razón.

Fue entonces necesario que la razón humana reconquistara, paso a paso, su plena autonomía, para que la idea de una filosofía de la religión pudiera abrirse camino. Solo entonces pudo considerarse aceptable que la razón tomara como objeto de su consideración las pretensiones de la religión revelada, y procediera a establecerle sus condiciones para justificar su sentido.

Esta función la ha venido ejerciendo la razón de maneras muy diversas. La filosofía ha examinado el fenómeno religioso y ha buscado comprenderlo, una veces para sustentarlo y defenderlo, otras para criticarlo como forma equivocada o ilusoria de conocimiento, y otras para delimitar sus aspiraciones y señalarle sus límites. Sin embargo, cabe decir que la gran mayoría de filósofos de la modernidad mantuvieron, dentro del conjunto de sus consideraciones sistemáticas, elementos que pueden considerarse religiosos. No en vano la metafísica ha sido calificada por Heidegger con el nombre, más crítico que honroso, de "onto-teo-logía". Un caso particularmente significativo es el de Baruch Spinoza. Pocos como él se han interesado tanto por examinar el concepto de Dios y precisar sus contornos para establecerlo como pilar fundamental de su doctrina, y pocos como él han provocado mayor rechazo entre los creyentes por sus tesis heterodoxas. Aunque, como lo ha señalado Lelio Fernández, "Baruch Spinoza no toma en falso el nombre de su Dios" (2007); sin embargo, la identificación que lleva a cabo entre Dios y la naturaleza hace que su concepción resulte incompatible, para la teología cristiana, con el "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob".

2. Las críticas a la religión

No es mi propósito entrar a considerar el puesto que le fuera otorgado a la religión en el desarrollo de la filosofía moderna. Pero sí cabe señalar que este desarrollo vino a desembocar en tres graves y profundas críticas, cuyas consecuencias resultan innegables en el tratamiento que se le ha dado a la religión, al menos dentro de la que ha sido llamada, hasta hace algunos años, la 'filosofía continental'. En primer lugar, el ataque acervo de F. Nietzsche contra el cristianismo, culpándolo de elaborar una moral enemiga de la vida; luego, la elaboraciones psicológicas de S. Freud, que sitúan el origen de lo religioso en los entresijos de nuestro complejo mundo inconsciente; finalmente, los análisis de K. Marx para descubrir los mecanismos alienantes de la religión, que han servido para encubrir las injusticias sociales e inhibir los mecanismos de su corrección.

A estas críticas se unieron muchas otras que, de una forma u otra, han desarrollado las tesis contenidas en estos tres pensadores. Como resultado de tales críticas, la religión fue perdiendo interés como objeto de reflexión filosófica, de modo que durante gran parte del siglo XX el tema de la religión se fue viendo relegado a un segundo plano, considerado cada vez más como un fenómeno cultural en vías de extinción que como un objeto digno de interés para la reflexión filosófica.

Es cierto que pensadores como M. Heidegger o K. Jaspers le dedicaron su atención, y que, en el campo católico, filósofos como G. Marcel, X. Zubiri o el jesuita B. Lonergan realizaron considerables esfuerzos para pensar la religión dentro de las condiciones establecidas por la filosofía moderna. Pero, como lo ha señalado muy bien Enrique Romerales:

> Ni la fenomenología, ni el existencialismo, ni la Escuela de Frankfurt, ni el Círculo de Viena –y demás positivistas lógicos–, ni el estructuralismo, ni la hermenéutica, ni el postmodernismo –y creo no dejar ninguna corriente europea continental creadora de este siglo (XX)–, se han ocupado como tal de cuestiones religiosas, mucho menos teológicas, aunque sí algunos de sus componentes a título individual, y a menudo para dar una respuesta negativa (caso de Adorno, Carnap, Sartre, Albert). (1992, p. 12)[2].

2 Romerales, en quien me apoyo para muchas de mis reflexiones, ha recopilado una excelente antología de textos sobre la religión (ver Bibliografía).

Ahora bien, si éste ha sido el panorama general de la llamada 'filosofía continental', es decir, de la que se desarrolló en Europa continental al margen de las corrientes analíticas que florecieron en Inglaterra y en el ámbito anglosajón, en éste último la situación fue un tanto diferente. Allí pareciera como si los ataques contra la religión que conmovieron al pensamiento filosófico continental no hubieran tenido el mismo eco. Fue más bien a partir de lo que Alfred Ayer denominó "la ruptura con Hegel" (Ayer, 1982, p. 33 y ss.), llevada a cabo por Bertrand Russell, y por la filosofía del sentido común promovida por George E. Moore, como tuvo lugar el distanciamiento frente a la religión. Más que de un rechazo o de una crítica, se trató de una pérdida de interés llevada a cabo dentro del más exquisito estilo de D. Hume. Por ello, nos dice Romerales, "mientras en Europa [continental] el abandono de las cuestiones teológicas se hacía a menudo en nombre de la libertad de la metafísica, en el Reino Unido iban de la mano la condena de la teología y la de la metafísica, lo que convirtió a éstas en aliadas frente al enemigo común" (p. 14). Esto puede explicar, en parte, el hecho de que el interés por la filosofía de la religión haya surgido y se haya desarrollado con mucha mayor fuerza en el ámbito de influencia de la tradición analítica.

Por otra parte, mientras que el interés por la religión declinaba en el seno de la comunidad filosófica, la teología cristiana realizaba grandes esfuerzos para elaborar, desde su propio horizonte, temas religiosos de indudable carácter filosófico. El siglo XX vio florecer toda una generación de grandes teólogos, tanto en el campo protestante como en el católico. En el primero se han destacado figuras como Rudolf Bultmann, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer o Paul Tillich, y en el segundo, Urs von Balthasar, Karl Rahner o Hans Küng, para citar solo algunos de los más conocidos.

3. La racionalidad de la religión

Si nos propusiéramos recoger bajo un solo título las múltiples y muy variadas controversias que se han tejido alrededor de la religión por parte de la filosofía, podríamos decir que su común denominador lo constituye la pregunta: ¿es racional la religión?, ¿puede una persona que busca orientar su vida a la luz de la razón seguir creyendo lo que la religión le exige que crea?

Aunque esta pregunta podría tener diferentes respuestas de acuerdo con las diversas religiones en cuestión, resulta lícito partir para su consideración de que las religiones en general configuran, en una u otra forma, un tejido de convicciones alrededor de la creencia en un Dios de características específicas. Esta afirmación podría prestarse a críticas, señalando, por ejemplo, el caso de algunas ramas del budismo donde se expone y se practica una suerte de ateísmo religioso o de religiosidad sin Dios.

En general, la pregunta acerca de la posibilidad de una religión o de una religiosidad sin Dios es objeto de controversia. Así, por ejemplo, Ernst Tugendhat ha señalado una diferencia entre religión y mística, que en gran medida se compagina con la utilizada por el teólogo Joseph Ratzinger para caracterizar el fenómeno religioso. En una y otra se trata de la actitud del ser humano ante lo sublime, pero mientras que en la religión objetiva eso sublime es un ser de carácter personal a quien llama Dios, la mística lo comprende como "algo que está más allá de nosotros –dice Tugendhat– y en relación con lo cual nos entendemos como pequeños" (2001, p. 20), pero sin que tenga en realidad un carácter divino.

En todo caso, la cuestión "¿es razonable la religión?" puede tomarse en, al menos, tres sentidos diferentes:

a. En primer lugar, la pregunta puede tener un sentido restringido y referirse a la coherencia interna del conjunto de creencias que se tejen alrededor de la fe en un Dios, según la manera como lo determina cada religión. Esta "racionalidad mínima", como la denomina Romerales, suele ser reconocida por la mayoría de los filósofos de la religión, solo es puesta en cuestión por algunos ateos más estrictos. Tal es el caso, por ejemplo, de Anthony Flew o de Kai Nielsen. Este último considera que los enunciados religiosos conllevan necesariamente aserciones acerca de Dios y de su relación con los hombres y con el mundo, cuya inteligibilidad o coherencia no puede establecerse. Más aún, cuando de alguna forma esa inteligibilidad logra hacerse clara, tales aserciones resultan, por completo, contrarias a los hechos.

b. Pero si la pregunta por la racionalidad del teísmo puede tener ese sentido restringido, también es posible entenderla en un sentido más

amplio. En este caso se trataría de preguntar: ¿son consistentes las creencias religiosas con el resto de creencias por lo general aceptadas por una sociedad dada, o por los intelectuales de dicha sociedad? Si se la plantea en esta forma más amplia, la cuestión misma sobre la racionalidad presenta serios problemas. No solo porque resulta muy difícil, si no imposible, establecer con precisión suficiente cuál sea ese conjunto de convicciones compartidas por una sociedad determinada, sino porque no se ve cómo tal conjunto, en caso de que pudiera ser establecido, estuviera en condiciones de convertirse en piedra de toque para evaluar la racionalidad o irracionalidad del teísmo.

c. Ahora bien, ante la dificultad que puede significar el establecimiento de la racionalidad o irracionalidad de las creencias religiosas, cabría entonces preguntar si son, al menos, razonables. Esta pregunta parece a primera vista más concreta: ¿resulta razonable creer?, ¿puede considerarse razonable que una persona cultivada acepte el teísmo y rija su conducta por las consecuencias que dicta su religión? En este último caso cabe todavía distinguir diferentes sentidos de la pregunta. Porque razonable puede significar, en forma muy débil, que una creencia no se muestre claramente absurda o altamente improbable. Entendida así, no suele haber dificultad en concederle al teísmo esta clase de razonabilidad, aunque tampoco faltan quienes la impugnen. Tal es el caso de J. Mackie, para quien el teísmo presenta un grado tan alto de improbabilidad, que su supervivencia resulta un verdadero milagro (Mackie, 1982, pp. 251-252).

Conviene señalar que, dentro de la tradición cristiana, la teología calvinista ha tendido con frecuencia a acentuar el carácter arracional o antirracional de la fe cristiana, como condición para una verdadera fe. Porque se considera que la fe solo puede llegar a ser un verdadero acto de confianza en la palabra de Dios, si aquello que tal palabra afirma no se muestra verosímil. Se trata de acentuar lo que tradicionalmente se ha llamado la fe fiducial, es decir, la fe como acto de confianza en una palabra dada, en contraposición con la fe dogmática como aceptación de ciertas y determinadas doctrinas. Más que aceptar el contenido semántico de unas aserciones, el énfasis se coloca sobre la confianza en la palabra de quien las ha expresado. El *credo quia absurdum* ('Creo porque es absurdo') de

S. Kierkegaard es, precisamente, un caso extremo de esta tendencia, y es también el eco de un antirracionalismo cuyas raíces llegan hasta el siglo II de nuestra era. Ya entonces Tertuliano había escrito: "El Hijo de Dios ha sido crucificado; no me avergüenzo de ello, porque hay que avergonzarse. Y que el Hijo de Dios haya muerto es completamente creíble, porque es absurdo. Y que, enterrado, haya resucitado, es cosa cierta, porque es imposible" (*De carne Christi*, V, citado por Gilson, 1976, p. 93). Sin embargo, no parece correcto interpretar este juego retórico como una afirmación del carácter irracional de la fe religiosa.

Ahora bien, en total discrepancia con ese antirracionalismo, muchos defensores del teísmo consideran que no es suficiente, para justificar la creencia religiosa, el que se le reconozca esa clase de razonabilidad débil, es decir, que no se muestre como absurda o altamente improbable. Creen estar en condiciones de presentar argumentos que, si bien no pueden demostrar la necesidad racional de aceptar el teísmo, sí muestran que su probabilidad es mayor que la del ateísmo. Es el caso, por ejemplo, del teólogo y también filósofo Hans Küng, cuya defensa se propone equilibrar los argumentos en pro y en contra, de modo que resulta, al menos, tan razonable aceptarlo como rechazarlo. En realidad, Küng considera que los argumentos en pro son más convincentes, de modo que el teísmo sería más razonable que su contrario. Otro tanto sostiene R. Swinburne, siguiendo en ello la línea que había sido trazada por Tomás de Aquino, y contra la que se rebeló duramente el franciscano Guillermo de Ockham.

En contra de esta pretensión de razonabilidad fuerte, y en particular contra los argumentos de H. Küng, Hans Albert ha desarrollado una aguda crítica, en un escrito cuyo título resulta de por sí muy diciente: *La miseria de la teología*. Albert se propone desarticular las pretensiones dogmáticas del cristianismo, y propugnar por lo que él llama la "etización" de la religión, es decir, la idea de convertirla en un conjunto de normas de conducta sin ningún fundamento teísta, en el mismo sentido en que lo propugnara en su momento Albert Schweitzer.

Ahora bien, si le exigimos al teísmo que demuestre ser razonable, no solo en el sentido débil de no ser altamente improbable o en el sentido más fuerte de ser tan probable como su contrario, sino de poseer un grado tal de razonabilidad que resulte claramente más probable que el ateísmo, un

gran número de filósofos de la religión, así como de teólogos, estarían de acuerdo en que tal exigencia no puede ser cumplida y que tal vez tampoco deba serlo. En este caso, lo que cabría preguntar es si tan alto grado de probabilidad es necesario para que una creencia pueda ser aceptada de manera razonable. En la vida ordinaria solemos aceptar muchas creencias con un grado bastante menor de razonabilidad.

En la discusión de estos temas, el problema para los teólogos cristianos se deriva del conocido texto de Pablo en la Epístola a los Romanos, en el que buena parte de la tradición cristiana ha creído leer que la razón humana por sus solas fuerzas está en condiciones de conocer la existencia de Dios y sus atributos fundamentales. Recordemos el texto de Pablo:

> En efecto, la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos que aprisionan la verdad en injusticia, porque lo que se puede saber de Dios les está manifiesto, ya que Dios se lo ha manifestado. Porque lo invisible suyo, o sea, su fuerza eterna y su divinidad, es evidente a la inteligencia desde la creación del mundo por sus obras, de tal modo que son inexcusables, porque conociendo a Dios no le dieron gloria ni agradecimiento como a Dios, sino que se hicieron vanos en sus pensamientos y se oscureció su corazón insensato. (Rom. 1: 18-21).

Para los teólogos católicos, el problema se complica aún más, ya que tanto el Concilio Vaticano I, del año 1870, como el Papa Pío X, en 1910, determinaron, con toda claridad, que era doctrina profesada por la Iglesia Católica la capacidad de la razón humana para conocer la existencia de Dios y sus principales atributos. El texto del Concilio dice: "La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas" (Denzinger y Schönmetzer, 1965, p. 3004). Y a continuación se cita el texto de Pablo al que me he referido antes. La formulación del pontífice resulta todavía más explícita, ya que se compromete no solo en general con el conocimiento de Dios a partir de las criaturas, sino de manera expresa con la prueba mediante la causalidad. Se trata, en este caso, del increíble juramento antimodernista, hoy en desuso, que debían pronunciar los teólogos católicos antes de entrar a regentar una cátedra:

> Y en primer lugar, sostengo que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón ‘mediante

> las cosas que han sido hechas' [Rom. 1, 20], es decir, por las obras visibles de la creación, como la causa mediante el efecto, y que por lo tanto también puede ser demostrado (Denzinger y Schönmetzer, 1965, p. 3538).

Aunque tales declaraciones no poseen carácter dogmático y fueron redactadas en su momento como defensa en contra de los duros ataques por parte del racionalismo, suelen considerarse como doctrina católica oficial. Sin embargo, muchos teólogos parecen distanciarse hoy de esa posición, y la corriente teológica iniciada por el franciscano Guillermo de Ockham no acepta que los argumentos racionales para demostrar la existencia de Dios tengan carácter concluyente. En el mejor de los casos, pueden considerarse más probables que sus contrarios.

En contra de esta interpretación, que dice no solamente que el teísmo es más probable que el ateísmo, sino que es la única opción realmente racional, existen al menos dos fuertes objeciones, también de carácter teológico, y que han sido muy bien conocidas por la tradición cristiana. Por una parte, y desde la perspectiva de una exégesis del texto bíblico, se señala que el mismo apóstol Pablo anota a continuación que el corazón del hombre se halla oscurecido, de modo que podría entenderse que la razón humana, aunque sea de suyo capaz de conocer a Dios, de *hecho* no está en condiciones de hacerlo y, de ahí, la necesidad de la revelación divina. Por otra parte, la creencia en Dios ha sido considerada también como un acto de fe, lo que parece implicar que no se puede tratar entonces de una conclusión racional. Y la controversia sobre este punto viene a complicarse cuando no pocos teólogos señalan que el llamado "Dios de los filósofos", es decir, aquel que puede ser conocido por la mera razón, está muy lejos de ser el mismo "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob"[3].

4. El lenguaje religioso

Emparentada de manera directa con el problema de la racionalidad del teísmo, se halla la cuestión, o las cuestiones, acerca del lenguaje religioso. Las preguntas que se plantean relativas a tal problemática surgen del

3 A este propósito, se puede remitir a lo dicho por Karl Barth en su texto "La revelación como abolición de la religión".

llamado "giro lingüístico" que llevó a cabo la reflexión filosófica a partir de los señalamientos hechos por el Círculo de Viena, según los cuales buena parte de los problemas de la filosofía se debían a una errónea comprensión del lenguaje. Así como Descartes había planteado que antes de emprender el estudio de los temas metafísicos era indispensable establecer los alcances de nuestra facultad de conocer, así también vino a decir la Escuela de Viena antes de resolver los problemas que presenta la filosofía, es necesario analizar las condiciones que presenta el lenguaje para su adecuada elaboración.

Mientras que en la discusión sobre el tema dirigió la parada el verificacionismo, exigido por los positivistas más estrictos, el lenguaje religioso tuvo muy poco chance de ser tomado en serio. Porque se consideraba que solo tenían sentido aquellas proposiciones que pudieran ser verificadas de alguna manera mediante la experiencia, y no se ve cómo puedan ser sometidos los enunciados religiosos a las exigencias de una verificación empírica. Sin embargo, no ha faltado quien sostenga que los enunciados religiosos, o al menos un buen número de ellos, son en realidad verificables y, por lo tanto, poseen significado incluso bajo las estrictas exigencias del verificacionismo, solo que su verificación se ve trasladada *post mortem*. Tal es, por ejemplo, el caso de John Hick en su artículo *Teología y verificación* (Romerales, 1992, p. 101 y ss.). Aunque su postura pueda resultar a primera vista curiosa, y hasta suscitar una cierta sonrisa, cabe señalar, como lo hace Romerales, "que es así como los creyentes de casi todas las religiones interpretan sus ineludibles asertos escatológicos" (p. 23).

Sin embargo, la vida del verificacionismo estricto fue muy corta y se vio en parte sustituido por la teoría popperiana de la falsación: un enunciado solo tiene carácter científico si puede ser sometido a un proceso de falsación. Fue entonces cuando Anthony Flew enfiló sus baterías contra los enunciados religiosos para mostrar que, aun cuando en realidad son falseables, como por ejemplo en el caso de la existencia del mal, los teístas se las arreglan para reinterpretarlos de tal manera que terminan por no ser falseables, con lo cual pierden todo significado. La existencia del mal en el mundo, viene a decir Flew, es un argumento que demuestra la falsedad de la afirmación acerca de la existencia de un Dios bueno y todopoderoso. Sin embargo, los creyentes terminan diciendo que no podemos en realidad juzgar que ese mal no redunde en un mayor bien, afirmación que, al no

ser falseable, carece de sentido. Con lo cual nos hallamos en el extremo opuesto al de los defensores de la razonabilidad fuerte del teísmo. Mientras que para estos últimos los argumentos en favor de la existencia de Dios prevalecen contra sus contrarios, Flew se extraña de que los argumentos en contra del teísmo no logren convencer a los creyentes de que sus creencias son irrazonables. A propósito de esto, dice Flew:

> Ahora bien, a la personas no religiosas a menudo les parece como si no hubiera un acontecimiento o serie de acontecimientos concebibles cuya ocurrencia llegara a ser admitida por las personas religiosas sofisticadas como una razón suficiente para conceder que "después de todo no había un Dios", o que "Dios realmente no nos ama, pues […]" (citado en Romerales, 1992, p. 50).

En realidad, los argumentos de Flew no hacen más que retomar el viejo argumento del mal, uno de los tópicos más fuertes y más repetidos en contra de la racionalidad o de la razonabilidad de la creencia en un Dios bueno y todopoderoso. Fue precisamente contra este argumento del mal que Leibniz elaboró su famosa Teodicea. El argumento puede resumirse así: no es posible que los siguientes tres enunciados sea todos verdaderos: a) Dios es omnipotente; b) Dios es bueno; c) existe el mal en el mundo. Ahora bien, como (c) es innegable, entonces hay que negar (a) o (b), o los dos.

E. Tugendhat, por su parte, comparte con S. Freud la idea de que la creencia en Dios es, "no solo un error, sino algo peor: una ilusión. Y una ilusión es para Freud una creencia que consiste en la proyección de un deseo", a lo cual añade:

> La idea de un ser espiritual y moral que existía antes de la evolución biológica e incluso por fuera del espacio y del tiempo es tan poco compatible con nuestra manera de ver la realidad, que las concepciones religiosas tendrían que ser abandonadas aun si no tuviéramos el argumento ideológico de Freud. Esto parece ser una obligación de honestidad intelectual (2001, pp. 13-14).

Pero, cuando se observa que los argumentos contra el teísmo no parecen conmover a los creyentes, bien puede uno preguntarse, como lo

hizo Ludwig Wittgenstein, si el hecho de que las doctrinas religiosas no parezcan tener un significado fáctico, implica necesariamente que carezcan de todo significado. No, responde Wittgenstein: las doctrinas religiosas son juegos de lenguaje que desempeñan papeles muy importantes, diversos de las funciones cognoscitivas. Despiertan, por ejemplo, sentimientos morales muy elevados, promueven actitudes emocionales de gran significación, sustentan conductas ejemplares y, en fin, desempeñan toda una gama muy variada de tareas que las hacen merecedoras de todo nuestro reconocimiento y nuestro respeto.

Mucho se ha escrito acerca de lo dicho por Wittgenstein sobre la religión, y no sería tarea fácil resumir los argumentos y contrargumentos que se han esgrimido a este respecto. Podríamos, sí, decir que alrededor de esas pocas líneas ha girado, en los últimos años, una parte nada despreciable de las discusiones acerca de la filosofía de la religión. La interpretación wittgensteiniana de la religión pareciera ofrecer varias ventajas. Por una parte, se le otorga al fenómeno religioso una gran respetabilidad, al descartar la posibilidad de declarar irracionales o insensatos a los creyentes. Por la otra, se libra a la religión de tener que estar justificando sus aserciones, al descartar de un plumazo la teología. Además, se insiste en la tarea religiosa de moralización, al margen de cualquier pretensión dogmática, pero sin desautorizar por ello a las doctrinas religiosas, ya que son juegos de lenguaje que sirven de vehículo a sentimientos y actitudes muy respetables.

Por supuesto que los teólogos no suelen mostrar, por lo general, mayor interés por esta clase de ofertas. Sin embargo, las críticas no han provenido exclusivamente de la teología. En realidad, la interpretación wittgensteiniana de la religión presenta serios inconvenientes. Si su pretensión no es decirnos cómo debe ser la religión o qué es lo que en realidad hacen los creyentes aunque no lo sepan, sino describirnos, de manera adecuada, lo que ocurre en realidad con quienes comparten una fe religiosa, habría que comenzar por decir que los creyentes no parecen reconocerse en esa descripción. Porque, en primer lugar, no resulta claro si la religión en general es un solo juego de lenguaje, o si hay tantos juegos de lenguaje como religiones; más aún, tantos como clases de creyentes. Porque, dentro de una religión en particular, es muy distinta la manera como ella es vivida o comprendida por un místico, o por un monje, o por un teólogo, o por un hombre

religiosamente cultivado, o por una persona ignorante. Pero además, lo que pretende la mayoría de los creyentes con sus aserciones religiosas no es solo cultivar actitudes o despertar sentimientos, sino hacer aseveraciones sobre realidades que ellos consideran existentes con independencia de tales aseveraciones. Esto hace que, sobre este fideísmo à la Wittgenstein, llegue a decirnos Romerales: "Si la religión que hay que defender (o apuntalar) es la que tiene en mente Wittgenstein, más vale hundirse con toda dignidad, que mantener a flote un espectro viviente, reconfortándonos diciendo que 'ésta es la religión más [de]pura[da] y genuina'" (1992, p. 35).

No voy a detenerme a examinar si esas interpretaciones corresponden a las verdaderas intenciones de Wittgenstein, y si sus observaciones sobre la religión como juego de lenguaje pueden llegar a ser compatibles con la concepción religiosa del cristianismo, sobre lo cual he tenido ocasión de expresarme en otro contexto[4]. Voy a traer más bien a consideración una postura que se asemeja mucho a la de Wittgenstein y es conocida hoy con el nombre de "epistemología reformada", cuyo principal intérprete ha sido el filósofo norteamericano Alvin Plantinga. Recordemos que con el nombre de "reformados" se hace referencia a la corriente calvinista dentro del protestantismo. Se trata, entonces, de un grupo de pensadores de origen calvinista que ha reflexionado sobre la religión desde la perspectiva de la epistemología contemporánea.

Al retomar algunos aspectos de la teología calvinista, estos filósofos comienzan por atacar duramente el llamado "fundacionalismo", es decir, la idea de que solo podemos aceptar como razonables aquellas creencias que poseen un fundamento en la evidencia. No se trata, sin embargo, de rechazar la necesidad misma de una fundamentación, sino de rechazar la exigencia de que tal fundamentación tenga que ser, en último término, una evidencia. La creencia en Dios, viene a decirnos Plantinga, en cuanto es una creencia básica, no necesita ella misma de una razón o de una evidencia, porque ella es precisamente el fundamento de la creencia que tenemos en la razón o en la evidencia. Tesis que tiene unas claras resonancias tanto anti-cartesianas como nominalistas.

A diferencia del fideísmo *à la* Wittgenstein, los reformados no consideran que la teología natural malinterprete a la religión al buscar

4 Ver el artículo "Wittgenstein y la religión".

un fundamento racional para la creencia. Es cierto que ellos consideran esa teología como innecesaria para la fe, pero no por ello deja de tener una cierta utilidad. Porque lo único que necesita la fe es que no se pueda demostrar la irracionalidad de sus creencias. Es cierto, como lo ha señalado Tugendhat, que el solo hecho de que la creencia en Dios no pueda ser refutada, no constituye de por sí un argumento en su favor (2001, p. 14). El mismo Plantinga ha dedicado no pocos esfuerzos a la tarea de desarticular las argumentaciones que buscan demostrar la irracionalidad del teísmo. Con esto retoman un tópico importante de la teología cristiana tradicional, ya que, según buena parte de esa tradición, las verdades de la fe escapan por su naturaleza a la comprensión racional, en el sentido de que la razón humana no está en condiciones de juzgarlas. Esto no significa, como pretendía S. Kierkegaard, que sean irracionales. Pero tampoco puede demostrarse que no lo sean. Para que el creyente pueda aceptarlas basta que hayan sido reveladas por la palabra de Dios y que no se pueda demostrar que son irracionales.

Por lo demás, ambos aspectos resultan inseparables. Porque si una doctrina no ha sido revelada por Dios, no puede ser objeto de fe religiosa; pero si pudiera llegar a probarse que esa doctrina es abiertamente contraria a la razón, no podría haber sido revelada por Dios. Ahora bien, en cuanto a que una verdad racional, es decir, accesible a la razón por la sola fuerza de su luz natural, pueda o no ser objeto de una revelación divina, es, como ya dijimos, una cuestión controvertida. Y tal es precisamente el caso de la existencia de Dios, que algunos consideran, con Tomás de Aquino, tanto una verdad accesible a la sola razón como una verdad revelada. Todo esto, por supuesto, no deja de presentar problemas para cuya solución han desplegado, tanto los teólogos como los filósofos teístas, toda su agudeza.

Vale recordar que un expediente semejante fue utilizado por I. Kant para despejarle el campo a su fe filosófica, partiendo del problema de la libertad humana. Su argumento puede resumirse así: como no resulta posible demostrar que la realidad en sí misma tenga que obedecer a las leyes de la necesidad causal propias de nuestro entendimiento, no se puede rechazar como irracional el convencimiento que tenemos de ser libres. Es cierto que el libre albedrío choca de frente con la necesidad causal, pero esta solo rige para los fenómenos, es decir, para nuestra manera de conocer

el mundo. En cuanto al mundo nouménico, es decir, el mundo en sí mismo, no solamente no lo sabemos, sino que estamos en condiciones de mostrar por qué no podemos saberlo.

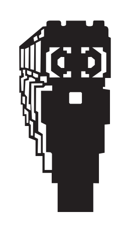
No creo necesario señalar las numerosas críticas de que han sido objeto estos planteamientos de la epistemología reformada, tanto por parte de los ateos como de muchos teístas. Por lo demás, algunos consideran que liberar a las creencias religiosas de su obligación de justificarse racionalmente resulta un expediente peligroso, ya que le abre las puertas a todo género de creencias. Además, contra lo que pensaba Calvino y sostienen sus continuadores, no es fácil aceptar que el hombre posea por naturaleza un sentido interno de la presencia divina. La experiencia no parece confirmar esa doctrina. Pero, sobre todo, sustraer a la religión de los dictados de la razón resulta una empresa muy discutible. Romerales lo señala con claridad:

> En fin, creo que la religión no puede ni debe sustraerse al dictamen de la razón. En este sentido, considero la teología filosófica como inexcusable para cualquier filósofo de la religión, y aun para cualquier creyente ilustrado. Y, me atrevería a decir, hasta para cualquier agnóstico o ateo: porque no es menos importante justificar racionalmente la creencia que la increencia. (1992, p. 43).

Cabe, sin embargo, preguntarse hasta qué punto los epistemólogos reformados llevan su distanciamiento frente a las exigencias de la razón. Porque una cosa es liberar a la fe de tener que justificar racionalmente sus creencias, y otra muy distinta decir que se pueda creer aquello que resulta, a todas luces, irracional.

Hemos podido ver cómo el panorama de la filosofía de la religión se muestra hoy lleno de interesantes perspectivas, y objeto de una constante y muy viva controversia. Por lo demás, conviene tener en cuenta que esta controversia comienza a interesarse cada vez más por muchas de las tesis que fueron sustentadas a lo largo de la historia cultural de Occidente por teólogos o filósofos tanto cristianos como musulmanes o judíos. La rica tradición medieval está siendo estudiada a la luz de la conceptualización moderna. Porque no podemos olvidar que casi todos los problemas que son hoy objeto de interés fueron de alguna manera considerados en su momento y elaborados con los instrumentos conceptuales disponibles. Las diversas tendencias platónicas o aristotélicas, las grandes controversias

entre las escuelas, la tensión entre las verdades de la fe y la verdades de la razón, la confrontación con el pensamiento pagano, la autonomía relativa, pero no por ello menos efectiva, de la razón humana frente a las enseñanzas de la fe y la autoridad de la Iglesia, en fin, todas esas grandes *quaestiones disputatae*, vuelven a ser objeto de atención y fuente de inspiración filosófica. Después de todo, la religión puede ser practicada, defendida, abandonada o rechazada, pero difícilmente se la puede ignorar.



Reflexiones filosóficas sobre religión y mística[5]

Mi propósito es desarrollar algunas consideraciones acerca de la forma en la que Ernst Tugendhat ha examinado las relaciones entre religión y mística, para confrontarla con la interpretación del fenómeno religioso elaborada por G. W. F. Hegel. El motivo para ello es que considero que existen puntos de convergencia y de divergencia muy interesantes entre la manera como Tugendhat contrapone la religión a la mística, y el modo en el que Hegel buscó en su momento comprender el fenómeno religioso en toda su complejidad.

No deja de resultar extraño que Tugendhat contraponga esos dos fenómenos, mística y religión, cuando sabemos que para la tradición occidental de raigambre judeocristiana la mística ha sido considerada como una forma superior o al menos especial de religiosidad. Sin embargo, cabe recordar que la mística no ha dejado de despertar reticencias entre

5 Una primera versión de este artículo fue presentada en una de las sesiones plenarias del II Congreso de Filosofía de la Asociación Chilena de Filosofía (Concepción, 15-18 de noviembre de 2011), en el que Colombia fue país invitado.

algunos teólogos cristianos, inclusive católicos, como puede verse en las palabras del teólogo católico Martín Bellerose cuando escribe:

> Para ser honesto, la temática de la mística no me atrae de manera particular (…) No es que descalifique el valor de la mística, pero sí desconfío de ella. La línea que separa la experiencia mística de la enfermedad mental es muy delgada y borrosa a la vez (2011, p. 157).

Ahora bien, esa misma contraposición entre religión y mística, que señala el filósofo Tugendhat, la podemos encontrar, desde una perspectiva que en cierta forma se puede considerar como diametralmente opuesta, en el teólogo Joseph Ratzinger, el dimitente pontífice de la Iglesia Católica Romana. Para determinar "el lugar del cristianismo en la historia de las religiones" (2005, p. 23), Ratzinger presenta un esquema general que comienza con las experiencias primitivas elaboradas por las religiones míticas, y que pasa luego a considerar una triple forma de evadir el mito, conformada (1) por la mística, "en la cual el mito pierde su carácter ilusorio como simple forma simbólica y se erige el *carácter absoluto* de la *vivencia* inefable", (2) por las *religiones monoteístas,* en las que "se afirma el *carácter absoluto del llamado divino* realizado a través de los profetas", y (3) por la ilustración, que "instaura el *carácter absoluto del conocimiento racional*" (2005, p. 27). De esa manera, para Ratzinger, como para Tugendhat, la mística se presenta como una alternativa frente a las religiones monoteístas, así como también frente al ateísmo en el que desemboca la corriente que Ratzinger denomina ilustrada. Disponemos así de tres posibles alternativas para responder a la pregunta por el sentido de nuestra existencia: el ateísmo racionalista, las religiones monoteístas en sus variadas formas y la mística en el sentido en que la entienden tanto Tugendhat como Ratzinger. El modelo de esta última puede verse en algunas de las llamadas "religiones orientales", como el budismo o el taoísmo.

Por otra parte, es bien sabida la importancia que le otorga Hegel a la religión dentro de su sistema filosófico, hasta el punto de considerar que filosofía y religión tienen en común un mismo objeto, a saber, el o lo absoluto, solo que elaboran dicho objeto de maneras muy diferentes: mientras que la religión lo hace mediante la imaginación y el sentimiento, la filosofía lo considera a la luz del concepto. Ahora bien, esta manera de

concebir la religión parece colocar a Hegel en una posición diametralmente opuesta a la de Tugendhat y Ratzinger, para quienes la mística se presenta, diría yo, como una forma superior de filosofía o de comprensión de la totalidad, en contraposición directa a la religión.

Pues bien, la tesis que me propongo sustentar podemos resumirla en los siguientes términos: la manera en la que Hegel concibe lo que él llama la "religión manifiesta", que corresponde a la forma más desarrollada de cristianismo, es decir, al llamado "protestantismo liberal", presenta semejanzas muy significativas con lo que Tugendhat y Ratzinger entienden como mística. Ahora bien, si esto es así, podremos ver y evaluar mejor las diferencias que conllevan ambas concepciones, para llegar a la conclusión de que ambos, Hegel y Tugendhat, cada uno a su manera, vienen a considerar la mística como el desafío más significativo para las religiones monoteístas, y en particular para el cristianismo tradicional. En ello, creo que Ratzinger estaría también de acuerdo.

Estas consideraciones las hago, como las hacen Hegel y Tugendhat, desde una perspectiva filosófica, es decir, de aclaración de conceptos, aunque las consecuencias puedan llegar a reflejarse sobre el fenómeno cultural de la religión. La visión de Ratzinger, en cambio, tiene un marcado tinte teológico. Comenzaré, entonces, con una exposición muy general de la manera como Hegel considera la religión en el conjunto de su obra, para resaltar algunos elementos significativos para mi propósito; luego examinaré las principales tesis de Tugendhat sobre religión y mística; para proceder finalmente a sacar algunas conclusiones.

1. La comprensión hegeliana de la religión

En dos ocasiones anteriores he intentado examinar el concepto hegeliano de religión para buscar situarlo dentro del contexto general del sistema, así como para comprender el sentido en que, sobre todo en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel habla de una *superación* (*Aufhebung*) de la religión por el saber especulativo, es decir, por la filosofía[6]. Voy a resumir aquí estas ideas, para lo cual considero conveniente recordar que, de acuerdo con la manera en que Hegel comprende la filosofía cuando la examina en los tres

6 Me refiero a los textos *Hegel y la religión* y *Hegel y la 'superación' de la religión*, que forman parte del tomo I.

silogismos finales de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la consideración especulativa de un concepto como el de religión debe desarrollarse desde tres puntos de vista diferentes, los cuales tienen la forma de silogismos, y que corresponden a una triple dialéctica conceptual, es decir, a tres maneras diferentes de desarrollarse un concepto, a saber, la objetiva, la subjetiva y la absoluta o propiamente especulativa. En primer lugar, la religión debe ser analizada como un fenómeno que sucede de manera *objetiva* en el tiempo y en el espacio, es decir, que tiene un despliegue sucesivo e histórico, y ésta es la forma como él considera la religión en sus conocidas *Lecciones sobre filosofía de la religión*. En estas *Lecciones*, las diversas religiones se muestran como momentos en el desarrollo histórico del concepto de lo religioso en sus diferentes formas, lo que permite descubrir entre ellas una articulación racional y no meramente temporal o geográfica. Un segundo silogismo o forma dialéctica considera la religión como una experiencia *subjetiva* de la conciencia humana tanto singular como colectiva, y así la vemos aparecer a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*, y de manera especial en el penúltimo capítulo o momento en el desarrollo de las experiencias de la conciencia. Finalmente, la religión es considerada, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, desde una perspectiva *absoluta*, es decir, como una de las tres grandes manifestaciones de la Idea o del *logos* junto al arte y la filosofía.

No viene al caso detenernos a examinar esta triple comprensión del fenómeno religioso y la forma en que se integran allí los diversos elementos desarrollados por la teología cristiana en su ya larga historia. Una brillante exposición de lo que cabría llamar la teología hegeliana puede encontrarse en cuatro textos que bien merecen el calificativo de clásicos: los cuatro tomos de Albert Chapelle (*Hegel et la Religion*), el libro de Claude Bruaire (*Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*), el de André Léonard (*La foi chez Hegel*) y el de Michael Theunissen (*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*).

Esta triple visión sistemática permite comprender que a la religión le corresponde el mismo tratamiento que se le otorga a los otros tres grandes conceptos que configuran su sistema de pensamiento, como son: (1) la historia, como realización suprema del espíritu finito, es decir, como culminación del sentido de lo humano; (2) el arte, en cuanto manifestación sensible de lo absoluto; y (3) la *filosofía*, como expresión conceptual de ese

mismo absoluto. Historia, arte, religión y filosofía fueron precisamente los temas a los cuales dedicó Hegel sus *Lecciones* o *Cursos* dictados en la Universidad de Berlín durante los últimos años de su vida.

Ahora bien, para mi propósito, conviene que prestemos particular atención a la forma como la religión se presenta en la *Fenomenología del espíritu,* ya que es desde esa visión subjetiva, es decir, al ser considerada la religión como experiencia de la conciencia humana, donde se viene a examinar precisamente aquel aspecto que la conecta de manera más directa con la mística, tal como la entiende Tugendhat. En efecto, allí encontramos la bien conocida tesis hegeliana de la "superación" de la religión por el saber especulativo, tesis a la que considero el punto de conexión más significativo entre las ideas de Tugendhat y las de Hegel. Veamos entonces y de manera sucinta ambos aspectos, a saber, la presencia de la religión en las experiencias de la conciencia y su "superación" por la filosofía.

Al iniciar el capítulo VII dedicado a la religión, Hegel nos dice expresamente:

> Es verdad que en las anteriores configuraciones [de la conciencia], que se distinguen en general como c*onciencia, autoconciencia, razón* y *espíritu*, se ha hecho también presente la *religión* como conciencia de la *esencia absolut*a en general, –solo que desde el *punto de vista de la conciencia* que es consciente de la esencia absoluta; pero no se ha manifestado la esencia absoluta *en y para sí* misma, en aquellas formas no se ha manifestado la autoconciencia del espíritu (1980, p. 363)[7].

Cabe resaltar dos puntos en esta cita. Por una parte, que en las diversas experiencias o configuraciones de la conciencia la religión se ha presentado "desde el punto de vista de la conciencia", es decir, considerada en la medida en que la conciencia se busca o busca su esencia en un más allá. Y es lo que se ve claramente en las figuras de la conciencia "presustancial"[8] o singular que Hegel enumera a continuación, y que corresponden precisamente a aquellas en que la conciencia intenta trascenderse o buscar su esencia más allá de sí misma.

7 Es bueno recordar que la paginación es la de la edición de Wolfgang Bonsiepen, que se encuentra igualmente en la edición bilingüe de Antonio Gómez (ver Bibliografía).

8 "Conciencia presustancial" es el término utilizado por André Léonard en *La foi chez Hegel* para referirse a los momentos de la Fenomenología que anteceden al Espíritu (conciencia, autoconciencia y razón).

Para entender mejor esto, conviene recordar que, si bien toda la *Fenomenología del espíritu* se desarrolla desde el punto de vista de la conciencia, ésta, a su vez, se diferencia como conciencia singular o presustancial y como conciencia sustancial o intersubjetiva. Mientras que la primera, la singular, se articula en tres grandes momentos: conciencia (de objeto), autoconciencia y razón; la segunda, la sustancial o intersubjetiva, lo hace igualmente en otros tres: espíritu, religión y saber absoluto.

A continuación del texto citado, Hegel señala cómo se ha hecho presente la religión en esos grandes momentos. En primer lugar, en la conciencia (de objeto), la religión se ha hecho presente en la experiencia final del entendimiento, porque, cuando busca comprender la realidad, ésta se le desdobla en un fenómeno sensible y en un más allá inteligible configurado en leyes, como puede verse en las ciencias; la realidad deja de ser, para la ciencia, un conglomerado de objetos singulares o una red de meras relaciones estáticas, para convertirse en procesos que se hallan regidos por leyes inteligibles. En segundo lugar, en la autoconciencia tenemos la "conciencia desventurada" que, como resultado del duro trabajo de educación o culturización (*Bildung*), busca escapar de la caducidad del mundo y unificar su conciencia singular y mudable con la esencia inmutable; se trata de la forma como la conciencia religiosa experimenta un "dolor del espíritu" (1980, p. 363). Experiencia que bien podemos comparar con la que Tugendhat, como se verá más adelante, llama la experiencia de la "mala suerte".

Con estas consideraciones, Hegel se propone señalar cómo la ciencia (entendimiento) contiene un sentido religioso, en la medida en que busca la esencia de lo sensible en las leyes inmutables y eternas que parecen gobernar los fenómenos, y cómo la autoconciencia, que busca distanciarse del mundo pasajero e inconsistente, viene a experimentar un verdadero desgarramiento que la convierte en "conciencia desventurada", y que corresponde a la experiencia de la fe desde la perspectiva de la conciencia individual.

Pero, si en las figuras de la conciencia y de la autoconciencia se hace presente la religión, no cabe decir lo mismo de la tercera figura de la conciencia, la razón. "El estar-ahí *inmediato* de la razón que ha brotado para nosotros de ese dolor [del espíritu], así como sus configuraciones dice Hegel de manera perentoria–, no tienen religión alguna, porque la autoconciencia de las mismas *se* sabe o se busca en el presente inmediato"

(1980, p. 363). Creo que no es difícil escuchar en estas palabras el eco de la conocida formulación de Baruch Spinoza, modelo de racionalista: *Deus sive natura*, sobre lo cual volveré más adelante. Retengamos, por el momento, la idea de que la razón, para Hegel, no reconoce religión alguna, porque sus configuraciones desconocen toda idea de verdadera trascendencia, es decir, de algo que estuviera fuera de su alcance.

Ahora bien, si las figuras de la conciencia individual como conciencia y como autoconciencia hacen la experiencia de la religión al buscar su sentido más allá de sí mismas, también la religión se hace presente en las experiencias de la conciencia colectiva o sustancial, es decir, desde la perspectiva del nosotros. Allí Hegel se refiere a la religión griega con su "fe en la espantosa y desconocida noche del destino" (1980, p. 363), la que se convierte luego en "fe en el cielo" que, al no desarrollar conceptualmente sus contenidos, viene a caer bajo las duras críticas de la "religión de la Ilustración", en la que, nos dice Hegel, "se reinstaura de nuevo el más allá suprasensible del *entendimiento*, pero de tal manera que la autoconciencia queda satisfecha en el más acá, y a lo suprasensible, al más allá vacío al que no se ha de conocer ni temer, no lo sabe ni como sí-mismo ni como poder" (1980, p. 364). Breves y precisas palabras con las cuales se describen las figuras tan típicamente modernas del teísmo y del agnosticismo. Y finalmente vemos la "religión [kantiana] de la moralidad", en la que Dios o la esencia absoluta recupera "un contenido positivo" pero lleno de contradicciones.

No voy a analizar en detalle este breve bosquejo del desarrollo de la religión desde Grecia hasta Kant, ya que, al aludir a él, mi único interés ha sido resaltar el doble aspecto que Hegel descubre en el fenómeno religioso: como experiencia personal del creyente y como fenómeno cultural y social. Esto me permite determinar mejor el contexto dentro del cual presenta su tesis de la "superación" de la religión por la filosofía especulativa.

Ahora bien, para comprender lo que significa este concepto de "superación", voy a comenzar por recordar el triple sentido que tiene para Hegel, al hacer referencia al significado del término alemán que le corresponde: *Aufhebung*. Se trata de hacernos caer en la cuenta de cómo un verdadero proceso conlleva una triple implicación, a saber: (1) que algo (2) deja de ser lo que es, se suprime y se vuelve otro, (3) pero en ese volverse otro el algo inicial en realidad se mantiene y se realiza. En otras palabras,

un proceso implica la *supresión* de lo dado, a la vez que su elevación a un estado superior, que en ese sentido lo *conserva*. Pues bien, el verbo alemán *aufheben* tiene ese triple significado de suprimir, de elevar y de conservar. Y esto es precisamente lo que considera Hegel que está aconteciendo con la religión cristiana en los tiempos modernos; fenómeno que él busca comprender con su propuesta filosófica.

Es bueno recordar que Hegel no considera que la filosofía cambie la realidad o sea el instrumento apropiado para corregirla o mejorarla, sino que su labor es entenderla, descubrirle el sentido. Por eso, cuando él analiza el fenómeno religioso, su propósito es comprenderlo en toda su complejidad, no reformarlo. Y lo que podemos llamar su propuesta filosófica acerca de la religión, no viene a ser otra cosa que la forma en la que él comprende lo que está sucediendo con la religión cristiana en el momento histórico en el que le ha tocado vivir.

Pero, ¿en qué sentido se dan esos tres aspectos de supresión, conservación y elevación de la religión por la filosofía? En lo que respecta a la supresión, es bueno recordar lo que señalamos antes, a saber, que, para Hegel, "el estar-ahí inmediato de la razón [...] sus figuras peculiares no tienen ninguna religión" (1980, p. 363). Ahora bien, si nos fijamos en la estructura general de la *Fenomenología*, podemos ver cómo los tres momentos que configuran la primera parte –conciencia, autoconciencia y razón– se corresponden con los tres momentos de la segunda parte, espíritu, religión y saber absoluto. Y dado que, según la estructura de la obra, existe una correspondencia entre esos tres primeros momentos (conciencia, autoconciencia y razón) y los tres segundos (espíritu, religión y saber absoluto), esto significa que al tercer momento, es decir, al saber absoluto o saber especulativo, en otras palabras, al pensar filosófico como tal, le corresponde la razón, de la cual se ha dicho que "no tiene religión".

Voy a tratar de comprender esto. El pensar especulativo no tiene religión, porque no busca el sentido de la vida humana en un más allá, ni espera que dicho sentido irrumpa desde un más allá, ya que la razón es *hegemónica*, en el sentido de no admitir sino aquello que se someta a sus condiciones. Más allá de la razón solo hay para ella la sinrazón, lo cual tiene dos consecuencias negativas con respecto a la religión cristiana. La primera es que el filósofo especulativo no tiene ya que creer en los dogmas

religiosos, porque estos pueden ser interpretados por la razón como verdades especulativas. De ahí que Hegel analice las doctrinas centrales del cristianismo para desentrañar su sentido especulativo: la Trinidad, la Encarnación, la Redención y la Resurrección de Cristo. "Para Hegel –nos dice Claude Bruaire en su estudio sobre la religión cristiana en la filosofía hegeliana–, Dios se devela totalmente y su misterio se disipa por esta revelación completa" (Bruaire, 1964, p. 181).

Ahora bien –y ésta es la segunda consecuencia negativa para la religión–, dentro de esos dogmas o doctrinas centrales del cristianismo, hay una que brilla por su ausencia, y es precisamente aquella que el Credo cristiano ha formulado de manera casi violenta como "resurrección de la carne", es decir, la resurrección personal y la existencia de otra vida. No conozco ningún lugar donde Hegel haga una mención clara y explícita de este dogma cristiano para descubrirle un sentido especulativo. Habla, sí, de la resurrección de Cristo en la comunidad creyente, en el sentido de que la vida de la comunidad es la que le otorga sentido a la vida y muerte de Cristo y del creyente, haciéndolo así presente. Pero de una vida personal después de la muerte no parece haber indicios en su sistema.

Ahora bien, la *supresión* de la religión por la filosofía debe completarse con su *conservación*. En efecto, para Hegel el cristianismo se conserva en un doble sentido. En primer lugar, porque sus doctrinas fundamentales, lejos de mostrarse como meros mitos o fantasías, llevan en su seno toda la verdad que el pensar especulativo saca a la luz; y, en segundo lugar, porque la religión sigue siendo el camino a la verdad para quienes no están en condiciones de elevarse hasta el saber especulativo. Como lo indiqué anteriormente, Hegel considera que los grandes dogmas del cristianismo tienen un sentido especulativo que la filosofía puede y debe descubrir, de modo que el pensamiento especulativo no tiene que *creer* en ellos, sino *comprenderlos*. No viene al caso exponer en detalle la forma en que Hegel cree descubrir en esos dogmas un sentido racional.

Finalmente, el saber especulativo eleva la religión, en la medida en que la vuelve transparente, la muestra como perfectamente acorde con las más estrictas exigencias de la racionalidad, y saca así a la luz toda la fuerza de su verdad. La filosofía se convierte así en una forma superior de apologética y de religiosidad.

Una vez que hemos esbozado las líneas generales de la interpretación hegeliana de la religión y de su "superación" por la filosofía, cabe preguntar: ¿qué tiene que ver todo esto con la forma en la que Ernst Tugendhat ha considerado las relaciones entre religión y mística? Para responder esta pregunta, tendré que examinar brevemente sus principales tesis al respecto.

2. Ernst Tugendhat: religión o mística

En su conferencia sobre *Las raíces antropológicas de la religión y de la mística*, estos dos fenómenos son examinados a partir de lo que él ha llamado "la mala suerte" (2001, p. 9), es decir, el hecho de que los seres humanos, por tener una voluntad relacionada con el tiempo, experimentan frustraciones, la mayor de las cuales es, sin duda, la muerte. Siguiendo la diferenciación propuesta por Harry Frankfurt entre los deseos de primer orden, que los seres humanos compartimos con los animales, y los de segundo orden, que se derivan de nuestra reflexión sobre los primeros, Tugendhat propone un tercer orden reflexivo en el que el ser humano puede preguntarse "de qué manera quiere conducir su vida en general" (2001, p. 8), lo que equivale a preguntar: "cómo poder aceptar las frustraciones" (2001, p. 10). Esta "pregunta práctica por excelencia" posee tres características: 1) constituye un cuestionamiento radical que apunta al cómo de la vida, y no a los asuntos particulares; 2) exige un recogimiento dentro de sí; y 3) permite a su vez formular una pregunta de carácter general sobre la mejor forma de vida (Tugendhat, 2004, p. 106 y ss.). De esta raíz antropológica ve surgir Tugendhat la idea de un poder o de unos poderes sobrehumanos, en virtud de los cuales se configuran las diversas formas de religión. En ello desempeña un papel fundamental el pensamiento de la muerte.

Ahora bien, Tugendhat considera que "lo que horroriza [de la muerte] no es saber que uno se convertirá en nada, sino saber que la transición es inminente, o la representación de cómo sería si fuera inminente" (2004, p. 17). Creo, sin embargo, que más que la muerte como tal o su inminencia, lo realmente significativo para la pregunta práctica es más bien la luz que la muerte arroja sobre la caducidad de la vida. En esto veo que convergen tanto los místicos dentro de las religiones monoteístas como los místicos no religiosos, y es lo que me parece entrever en las reflexiones de Tugendhat

acerca de "nuestra angustia ante la muerte" cuando la relaciona con la relativización de sí mismo (2008).

A este respecto, resulta interesante escuchar lo que nos dice Matthieu Ricard, desde su experiencia de monje tibetano, para explicar la "metafísica budista" (Revel y Ricard, 2008, p. 119 y ss.). Él recalca muy bien que, para el budismo, es fundamental tener en cuenta que "ningún objeto es permanente, y la no-permanencia sutil de las cosas es tal, que el objeto cambia a cada instante" (Revel y Ricard, 2008, p. 106); que "nada existe por sí ni en sí, todo aparece gracias al juego de interdependencia de ciertas causas o condiciones" (Revel y Ricard, 2008, p. 107); es decir, que "todos los fenómenos son el resultado de una combinación de factores efímeros. En ningún lugar existen fenómenos permanentes e independientes" (Revel y Ricard, 2008, p. 108). Ahora bien, no otra cosa entiendo yo que nos ha querido decir Spinoza cuando les negó el carácter sustancial a todos los entes finitos.

Las restricciones de tiempo no me permiten examinar en detalle las reflexiones de Tugendhat, por lo demás muy interesantes, acerca de la religión y de aquello que puede ser su "acto más típico" (2001, p. 11), la oración; así como tampoco me detendré a considerar el papel que desempeñan lo sublime y la moral en el fenómeno religioso. Lo que resulta de interés para mi propósito es ver cómo interpreta Tugendhat la confrontación de la religión con el ateísmo, cuestión que él introduce con la pregunta: "¿qué les ocurre a las posturas religiosas cuando la creencia en un poder divino ya no resulta plausible?" (2001, p. 12).

Su comprensión del ateísmo merece una especial atención, ya que constituye el punto en el que se apoya para descartar la fe en un Dios y en una vida después de la muerte, sin que ello implique renunciar a encontrarle un sentido a la propia existencia. Así, al responder a la pregunta acerca de qué pasa con las religiones cuando la existencia de Dios ha dejado de ser plausible, nos dice que, si bien "la mejor aclaración que conoce de nuestra situación en la modernidad frente a la creencia religiosa es el ensayo de Freud *El porvenir de una ilusión*", ya que:

> La creencia en Dios, según Freud, no solo es un error, sino algo peor: una ilusión, y una ilusión es para Freud una creencia que consiste en la proyección de un deseo […], sin embargo, Freud parece exagerar cuando mantiene que la religión se reduce a infantilismo (2001, p. 13).

En otras palabras, para Tugendhat, la pregunta práctica por excelencia acerca del sentido que queremos darle a nuestra existencia, pregunta que se halla en la raíz de las religiones, es una cuestión seria y en cierta forma inevitable para los seres humanos; pero él está de acuerdo con la interpretación del teólogo Ratzinger cuando considera que el movimiento ilustrado desemboca, inevitablemente, en un claro ateísmo. Así, en la conferencia *Sobre mística*, que dictó con ocasión del otorgamiento del Premio Maestro Eckhart en diciembre de 2005, Tugendhat examina, una vez más, la raíz antropológica de la religión, de la cual, nos dice, se "derivan las formas de conducta específicamente religiosas frente a ese ser personal todopoderoso: oración, agradecimiento, glorificación, sumisión, humildad, conciencia de pecado"; sin embargo, "con la Ilustración, este complejo de ideas y actitudes se desmorona. Todo acontecer contingente se puede explicar en forma causal, y Dios se revela como una proyección de ideas engendradas por deseos" (2006, pp. 270-271).

Es cierto que, en su compilación de ensayos titulada *Antropología en vez de metafísica*, dice claramente que su "relación con la fe es más ambivalente de lo que pudo escribir [un par de años antes] en [el libro] *Egocentricidad y mística*" (2008, p. 13), y recalca, en varias ocasiones, que sobre el ateísmo solo le cabe hablar desde la perspectiva de la primera persona. Y también es cierto que su intención no es inducir a nadie para que abandone sus creencias religiosas. En este sentido, cuando señala con insistencia que la creencia en un Dios personal es una muestra clara de deshonestidad intelectual, bien podemos entender que se refiere a que para él, que ha visto con total claridad que "dentro de una concepción científica del mundo, de la cual hoy nadie puede sustraerse con buenas razones, simplemente no hay seres espirituales", de modo que "hoy en día la única postura que le parece honrada es el ateísmo" (Tugendhat, 2008, p. 14), ceder al deseo de que exista un ser superior sería una falta de honestidad intelectual.

No creo necesario entrar a considerar aquí los complejos análisis del concepto de "honestidad intelectual" que desarrolla Tugendhat, y que me resultan en realidad un tanto confusos. Sin embargo, debo decir que el juicio que parece desprenderse de sus escritos, según el cual los creyentes religiosos en general son víctimas de un mero "pensar con el deseo", y carecen por ello de honestidad intelectual, me parece una generalización inaceptable.

Ahora bien, creo que con lo señalado hasta aquí disponemos de los elementos básicos necesarios para comparar la forma en que Tugendhat comprende las relaciones entre religión y mística con la interpretación que nos ofrecía Hegel sobre la religión y su "superación" por la filosofía.

3. Hegel y Tugendhat

Si nos preguntamos cuáles son las razones por las cuales Tugendhat rechaza la religión como respuesta a la pregunta práctica por excelencia, es decir, a la pregunta por el sentido que queremos darle a nuestra existencia, vemos que en lo fundamental son dos. Por una parte, porque la fe en la existencia de Dios, y sobre todo de un Dios personal, le resulta hoy en día inaceptable, y, por otra, porque considera que la esperanza en una vida más allá de la muerte obedece únicamente a un muy explicable deseo que carece de todo sustento razonable.

Ahora bien, como hemos podido ver, el rechazo de la fe religiosa no significa para él aceptar sin más la posición de un ateísmo puro y duro, como el de Freud, porque ese ateísmo, nos dice, no tiene en cuenta "aspectos de la religión que a mí me parecen difíciles de abandonar" (2008, p. 176). Se refiere con ello, según entiendo, a la necesidad que tenemos de darle una respuesta a la pregunta práctica por excelencia, es decir, de descubrirle un sentido a nuestra existencia en general, respuesta y sentido que él considera haber encontrado precisamente en la mística. Pero también a otros aspectos, como la necesidad que podemos sentir de agradecer por el don de la vida y todo lo que ella conlleva. Como lo expresa de manera muy gráfica, la respuesta de Freud ante el fenómeno de la "mala suerte" no es otra que "ignorarla o apretar los dientes" (2001, p. 13; 2004, p. 118).

Pues bien, lo que yo entiendo es que Hegel ha querido ofrecernos, no una alternativa frente a la religión, sino una interpretación de la religión cristiana que cumple precisamente con esas dos condiciones que establece Tugendhat, a saber, no exigir una fe en un ser trascendente, ni abrigar una esperanza en una vida después de la muerte. Para expresarlo con un lenguaje teológico: con respecto a las tres virtudes básicas que han sido llamadas teologales por dirigirse primordialmente a Dios –la fe, la esperanza y la caridad–, tanto Hegel como Tugendhat buscan una religiosidad que

descarte las dos primeras, la fe y la esperanza, para quedarse únicamente con la última, con la caridad.

Ahora bien, una religión sin fe y sin esperanza es lo que Pablo señala como característico de la vida de los bienaventurados después de la muerte. Y entonces no habrá fe, porque se verá a Dios cara a cara, y tampoco esperanza, porque se habrá alcanzado lo que se esperaba.

Oigamos a Pablo, en su famoso "Himno a la caridad":

> La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia. Porque parcial es nuestra ciencia y parcial nuestra profecía. Cuando venga lo perfecto desaparecerá lo parcial. […] Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor es la caridad (1 Cor., 14: 8-10; 12-13).

De ahí que Hegel señale claramente cómo esa conciencia religiosa, que proyecta su esperanza en un más allá, ya sea anterior en el tiempo, en la persona del Jesús histórico, ya sea posterior, en la vida después de la muerte, es "superada" por la filosofía, al traer esa esperanza al presente. De ahí que, tanto para Hegel como para Tugendhat, el sentido de la existencia humana no debe buscarse en un ser trascendente, ni en una vida después de la muerte, sino en lo que cabría llamar una trascendencia horizontal. En el aspecto negativo, Tugendhat la sitúa en la relativización y distanciamiento de sí mismo que busca la actitud mística, es decir, en un salir de sí mismo; y, en el aspecto positivo, la sitúa en el ideal de la *compasión universal* o bodhitsattva, tal como lo ha propuesto el budismo Mahayana; concepto cuyo descubrimiento considera "el acontecimiento más asombroso en la historia de la mística" (2004, p. 161).

Hegel, por su parte, tampoco parece creer en una vida después de la muerte, ni en un Dios trascendente como el de las religiones monoteístas, y encuentra que el sentido de la vida humana se halla, en último término, en la historia, aunque dicho sentido no esté en poder de los seres humanos, sino que debamos descubrirlo para poder tomar parte en su realización. La historia es, para Hegel, la realización suprema del espíritu finito, es decir, del espíritu humano. Y podemos encontrar otra expresión de esta idea en el conocido análisis de la lucha por el reconocimiento, donde la conciencia

del siervo, al sentir "el temor a la muerte [en un sentido semejante a como lo entiende Tugendhat] […] se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma por completo, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella" (1989, p. 114); pero el siervo viene a superar ese miedo a la muerte gracias al trabajo mediante el cual plasma su forma en la realidad del mundo.

Ahora bien, junto a esas semejanzas en la comprensión de lo religioso, considero que la diferencia fundamental entre Hegel y Tugendhat la encontramos en la manera como uno y otro aprecian el fenómeno religioso en sí mismo. Porque si bien es cierto que Tugendhat le reconoce a la religión el pretender dar respuesta a una cuestión fundamental para los seres humanos, como es la pregunta por el sentido de su existencia en general y la forma de responder a la mala suerte, él considera esa respuesta religiosa como un craso error, comprensible tal vez en épocas pasadas, pero que hoy no puede ser explicado sino como el resultado de un pensar con el deseo y como prueba de una falta de honestidad intelectual.

Hegel, en cambio, considera que un fenómeno humano de la envergadura de la religión no puede atribuirse a un error, y, menos aún, a una falta de honestidad intelectual, sino que debe poseer una articulación racional que es necesario sacar a la luz. Por eso no examina la religión únicamente desde la perspectiva de la primera persona, ya que ello implicaría un reduccionismo como el que lleva a cabo el pensamiento ilustrado. En efecto, desde la perspectiva de la conciencia individual, la fe no se muestra sino como "conciencia desventurada", es decir, como una conciencia en búsqueda de un sentido más allá de la finitud. Pero la religión y la fe son mucho más que eso, de modo que solo es posible hacerles justicia si se las examina desde la perspectiva de la conciencia sustancial o colectiva.

Nos dice André Léonard en su estudio sistemático sobre la fe en Hegel:

> [E]l nivel *específico* de aparición de la conciencia desventurada sigue siendo claramente el de la conciencia aislada, el de la conciencia pre-sustancial, en el recorrido del movimiento que la conduce de la conciencia a la razón, pasando por la autoconciencia. [En cambio,] el marco dentro del cual aparece la fe es el de una *conciencia mundana*. [Así,] mientras que la conciencia desventurada constituía únicamente una figura de la *conciencia*, la fe, por su parte, es un 'Espíritu real', una 'figura de un mundo', un fenómeno *espiritual* (1970, pp. 124-125).

Esto le permite a Hegel no solamente buscar una interpretación del fenómeno religioso mucho más amplia y comprensiva, sino también –traducido a los términos de Tugendhat– ofrecer la mística como la verdad de la religión, es decir, como el resultado de comprender racionalmente lo que la religión cristiana ha buscado expresar en su lenguaje preconceptual. Lenguaje que sigue siendo válido como forma de comprensión para quienes no logran elevarse hasta el lenguaje especulativo; lenguaje este que es el propio de la "mística".

Esto nos da pie para entender una de las preguntas que se hizo el teólogo Karl Barth en su estudio sobre *La teología protestante* del siglo XIX, a saber, ¿por qué Hegel no se convirtió en el Tomás de Aquino de la teología liberal protestante? Porque si esa teología, comenzando por Rousseau, Lessing y Kant, se había propuesto adecuar el cristianismo a las exigencias de la razón moderna, nadie lo había hecho mejor que Hegel. Y Barth se complace en mostrar cómo los teólogos protestantes más significativos del siglo XIX nunca llegaron a las alturas conceptuales del sistema hegeliano.

Por otra parte, si consideramos que la comprensión especulativa del cristianismo puede asimilarse a la visión mística, esto permite entender que la religión no tiene por qué ser descartada como una forma errónea de responder a las necesidades de la conciencia humana, como parece ser la idea de Tugendhat. Porque la religión cristiana, para Hegel,en la medida en que se comprenda el significado racional de sus doctrinas, puede seguir siendo la forma en que la verdad de la Idea, es decir, del logos, se vuelve accesible a quienes no están en condiciones de elevarse hasta el saber especulativo.

Sin embargo, es innegable que la interpretación hegeliana de la religión exige un arduo esfuerzo especulativo y se articula dentro de todo un complejo sistema de pensamiento que muy pocos filósofos están hoy en día dispuestos a tomar en serio. Y además, se halla de tal manera engarzada en el sistema, que no es posible desgajarla de él sin hacerle perder buena parte de su sentido. Ahora bien, uno y otro, Hegel y Tugendhat, están de acuerdo en que la mística se ofrece hoy como una real alternativa frente a las religiones monoteístas tal como las conocemos; una alternativa mucho más atractiva, sin duda, que el duro ateísmo, e igualmente menos exigente que la religión cristiana, con sus doctrinas dogmáticas y su esperanza escatológica. Y en ello, como he tenido ocasión de señalarlo, se halla de acuerdo el teólogo Joseph Ratzinger.

Revelación y moral[9]

Cabe señalar el creciente interés que, desde finales del siglo XX, ha venido despertando en los medios académicos el fenómeno de la religión, luego de varias décadas de casi total silencio sobre el mismo. Como lo señala Enrique Romerales en la introducción a la compilación de lecturas sobre filosofía de la religión, titulada *Creencia y racionalidad,* luego de las duras críticas a la religión lanzadas sobre todo por tres grandes figuras de la modernidad, como fueron F. Nietzsche, S. Freud y K. Marx, la religión dejó de ser un tema central en la reflexión filosófica del siglo XX. Tanto en el mundo anglosajón, como en la llamada filosofía continental, aunque por motivos diferentes, el ateísmo o el agnosticismo se convirtieron en la pauta ordinaria entre los cultivadores de la filosofía, y el fenómeno religioso pasó a un segundo o tercer plano en el interés de sus reflexiones conceptuales. De manera paradójica, ello contrasta con la verdadera pléyade de grandes teólogos, tanto católicos como protestantes, que marcaron la historia de la teología durante ese mismo siglo. Baste recordar, en el ámbito de lengua

9 Una primera versión fue publicada en la revista *Cuestiones Teológicas,* ver Díaz Ardila (2011).

alemana, a figuras como Rudolf Bultmann, Karl Barth, Paul Tillich, Dieter Bonhoeffer, entre los protestantes, y a Karl Rahner, Josef Fuchs, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, entre los católicos. Vino a ser tal vez con Ludwig Wittgenstein, sobre todo con la publicación de sus escritos inéditos, cuando el tema religioso comenzó a despertar un nuevo y creciente interés para la filosofía académica.

Ahora bien, en cuanto al tema que me propongo examinar en este escrito, a saber, la relación que pueda establecerse entre la revelación cristiana y la moral, creo necesario comenzar por tres importantes precisiones en cuanto a su contenido.

En primer lugar, cuando la filosofía se la entiende como un esfuerzo de la razón para dar respuesta a las cuestiones básicas acerca de la existencia humana, es decir, como unos "ejercicios espirituales" –para utilizar la expresión de Pierre Hadot–, tal como fue concebida en sus inicios en la Grecia clásica[10], su relación con la teología, al menos en el caso de las religiones monoteístas, exige una doble delimitación. Por una parte, en el campo estrictamente conceptual, la tradición teológica del Medioevo, con Tomás de Aquino a la cabeza, se preocupó por precisar, de la manera más clara posible, los límites que cabe establecer entre los ámbitos tanto de la religión y de la razón, como de la teología y la filosofía. Por otra parte, en lo concerniente a la moral, en cuanto conjunto de normas que orientan el comportamiento de los seres humanos, podemos decir que la religión vino a remplazar a la filosofía en esta tarea, lo que tuvo como consecuencia que esta última se viera relegada, en las universidades medievales, al campo de las llamadas *artes sermocinales,* es decir, de aquellas que servían como instrumentos para la reflexión teológica. Sin embargo, la filosofía, bajo la influencia del pensamiento árabe, fue recuperando poco a poco su autonomía, como lo ha mostrado muy bien el estudio de Alain de Libera, Pensar en la *Edad Media*. Proceso que llega a su culminación, en el campo de la moral, con Immanuel Kant, quien se propone defender la total autonomía de la razón humana en lo concerniente a su ejercicio práctico; planteamiento que no pudo menos que presentarle nuevos retos a la teología moral.

10 Pierre Hadot nos ha dejado reflexiones muy significativas a este propósito en dos hermosos libros: *¿Qué es la filosofía antigua?* y *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (ver Bibliografía).

En segundo lugar, al hablar de revelación de Dios nos estamos situando de entrada en un terreno diferente del meramente filosófico, porque la misma idea de revelación se fundamenta sobre criterios de confianza en un testimonio y por lo tanto de fe, los cuales no pueden ser juzgados a la luz de la mera razón. De ahí que el tema tenga un carácter originariamente teológico, y es este carácter teológico precisamente el que me exige hacer una *tercera precisión* acerca del tema que me propongo abordar. Porque el centro de mi interés es la revelación de Dios, tal como la entiende la religión cristiana, y su relación con el comportamiento del creyente, es decir, que se trata de un tema de la llamada "teología moral"; en otras palabras, es un tema de aquella parte de la ciencia teológica que investiga las relaciones entre las verdades reveladas y el comportamiento de los seres humanos. De modo que si nos preguntamos por las consecuencias que pueda tener para la orientación del comportamiento humano de los creyentes la idea de una revelación de Dios a los hombres, y lo que tal revelación conlleva en este sentido moral, nos estamos situando desde un comienzo dentro de los límites trazados por la fe, es decir, por la aceptación de una creencia que no puede ser el resultado de argumentos meramente racionales, sino que se apoya sobre un testimonio calificado que espera ser aceptado por la confianza que el mismo suscita. En otras palabras, todo esto haría pensar que mi exposición tiene un carácter estrictamente teológico y no propiamente filosófico.

Sin embargo, considero importante señalar que, si bien es cierto que el tema es de claro origen teológico, en el sentido de que surge a partir de la reflexión sobre un dato cuyo fundamento es la fe, a saber, la idea de una revelación de Dios a los seres humanos; en realidad se trata de un tema claramente *limítrofe*, de un tema que busca determinar con precisión la frontera que deba establecerse entre las pretensiones cognoscitivas de la razón humana como criterio para orientar el comportamiento, y las enseñanzas religiosas que determinan las relaciones de Dios con el creyente y de éste con sus semejantes. En otras palabras, se trata de especificar las relaciones que cabe establecer entre revelación cristiana, por un lado, y moral racional, por el otro.

Por lo tanto, al tratarse de un problema fronterizo, bien vale la pena que se lo considere no solo desde el lado que da origen a dicha frontera,

es decir, tal como lo elaboran las discusiones teológicas, sino también que le echemos un vistazo desde este lado de esa misma frontera, es decir, tal como podemos verlo quienes cultivamos la filosofía. Lo que, por supuesto, implica que, de nuestra parte, tratemos de dejar muy en claro los alcances que pueda tener nuestra reflexión.

En primer lugar, no nos corresponde, como filósofos, poner en duda la existencia misma de tal revelación, ya que ésta, por su misma naturaleza, se halla más allá de los límites que nos traza nuestra razón. Es cierto que la idea de un Dios que pueda revelarse directamente a los seres humanos para darles a conocer sus designios y la forma en que él ha querido relacionarse con ellos, puede eventualmente ser objeto de cuestionamiento por parte de la razón humana. Pero ello sería así únicamente en la medida en que se considere que la idea de Dios a la que puede llegar la razón en su reflexión autónoma sea, en algún sentido, la misma que la idea de Dios que predica la religión cuando habla de su revelación a los seres humanos. En otras palabras, si el "Dios de los filósofos" es el mismo "Dios de la revelación". Y esto, como bien se sabe, es un tema muy controversial no solo dentro de la tradición filosófica, sino también dentro de la misma tradición teológica.

En la tradición filosófica, la tesis sobre la posibilidad de conocer racionalmente la existencia de Dios no solo es controvertida, como puede verse, a manera de ejemplo, en la doctrina kantiana acerca del carácter incognoscible de la idea de Dios, sino que en algunos casos el mismo concepto de Dios que han elaborado los filósofos, orientados a la luz de la mera razón, no resulta compatible con el concepto que ofrece la teología, como en el caso paradigmático de Baruch Spinoza. De modo que, además de aquellos pocos que han creío posible demostrar que Dios no puede existir (ateos), hay quienes lo consideran incognoscible (agnósticos), y quienes lo consideran cognoscible pero de tal manera que resulta incompatible con el Dios de la revelación (Spinoza).

Pero también dentro de la tradición teológica no han faltado quienes, como el franciscano Guillermo de Ockham, hayan cuestionado la identificación del Dios de la filosofía con el Dios de la revelación cristiana. Línea de pensamiento que jugará un papel fundamental en la reflexión teológica de Martín Lutero, tan desconfiado frente a las pretensiones de la razón humana. Y una tesis semejante podemos encontrarla en los escritos de un teólogo protestante de tan reconocida solvencia como Karl Barth.

Así que, dejando a un lado la controversia sobre si el "Dios de los filósofos" es o no es el mismo "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", no voy a entrar a cuestionar la existencia misma de una revelación divina o de su posibilidad, sino que la aceptaré como un dato teológico, y entraré así a examinar lo que me quepa decir, *como filósofo*, de la controversia, repito, de origen teológico, acerca de las consecuencias que esa revelación pueda tener sobre las normas que deben regir el comportamiento de los creyentes.

Creo que con estas consideraciones iniciales puedo entrar a precisar el sentido y los alcances de mi exposición: me propongo entonces presentar mi opinión, *desde la filosofía*, sobre la controversia *teológica* que ha buscado precisar los alcances que la revelación de Dios –tal como la ha entendido el cristianismo– tiene sobre las normas que deben regir el comportamiento del creyente en aquellos campos que no tienen que ver directamente con la religión, es decir, que no corresponden ni a los sacramentos ni a la liturgia.

Esta precisión es importante, porque se trata de examinar hasta qué punto y en qué sentido la revelación busca determinar el comportamiento de los creyentes. Porque resulta claro que la religión no es únicamente un cuerpo doctrinal de carácter teórico o cognoscitivo, sino que busca darle un sentido a la vida de los seres humanos. Y esta pretensión no puede dejar de encontrarse con la pretensión que tiene por su parte la razón, en su ejercicio práctico, de orientar el comportamiento humano.

Sin embargo, esto mismo me obliga a hacer una precisión adicional con respecto al término "teología cristiana". Porque hablar de "cristianismo" o de "teología cristiana" significa hacer referencia a un campo semántico no solamente muy amplio y complejo, sino también inmensamente variado y controversial. De ahí que mis reflexiones tendrán que ver, sobre todo, con las discusiones que se han llevado a cabo al interior de la teología católica, aunque eventualmente haga referencia a temas que han sido elaborados por la teología protestante. Pero, a su vez, este mismo término de "teología protestante" lo utilizo de manera muy amplia y por lo tanto imprecisa, dada la gran diversidad que reina en el campo de dicha teología.

Voy entonces a precisar mi propósito. Mi intención es presentar algunas consideraciones de *carácter filosófico* acerca de la discusión que, dentro de la teología católica, ha sido llamada "debate sobre la especificidad de la moral cristiana", y cuya mejor presentación la hallamos en un libro del mismo

nombre, cuyo autor es el teólogo español Tomás Trigo. Así que, a la luz de esta exposición, de la que aprovecharé en gran medida la información, pero de cuya orientación tomaré prudente distancia, voy a tratar de esbozar algunas consideraciones acerca de esa controversia desde el lado de acá de la frontera, es decir, desde la filosofía.

1. Origen de la controversia

Tomás Trigo reconoce que el debate hunde sus raíces en los inicios mismos del cristianismo, cuando la doctrina enseñada por los evangelios se vio confrontada con las exigencias de la filosofía griega, lo que suscitó una larga discusión acerca de la relación que debía establecerse entre la fe y la razón humana, o entre las enseñanzas cristianas y la sabiduría pagana. Sin embargo, Trigo, tomando una perspectiva claramente católico-romana, considera que la pregunta sobre si existe o no una ética o una moral específicamente cristiana se vino a convertir en objeto de discusión hacia mediados del siglo XX, y cobró todo su vigor con el Concilio Vaticano II, convocado en 1959, y que se llevó a cabo en cuatro sesiones entre los años 1962 y 1965.

Creo, sin embargo, que resulta más exacto situar el inicio de dicha controversia en la dura crítica que formuló en su momento Martín Lutero contra la conocida distinción que había establecido la doctrina moral católica entre dos caminos diferentes que pueden transitar los creyentes en el cumplimiento de las exigencias que les plantea su fe. Porque la moral católica habla de un camino llamado de los *mandatos*, que obliga a todos los creyentes, y que contiene las normas establecidas en los mandamientos, y de un segundo camino llamado de los *consejos*, que podrán seguir todos aquellos que estén dispuestos a asumir exigencias más estrictas, es decir, que quieran ser "más perfectos", como es el caso, por ejemplo, de quienes ingresan a una orden religiosa.

En gran medida, la primera vía, la de los mandatos, viene a identificarse con las normas éticas o morales que establece la razón humana, adicionadas con las obligaciones de carácter estrictamente religioso, como las correspondientes a los sacramentos y a las ceremonias litúrgicas. Mientras que la segunda vía, la de los consejos, viene a ser una suerte de paradigma

de la vida cristiana, y exige comportamientos y sacrificios que no cabe exigirles a todos los seres humanos. Se habla, entonces, de un "camino de perfección". Y fue precisamente contra este concepto que Lutero enfiló sus baterías de carácter teológico, por supuesto, al señalar que una visión así implicaba otorgarle a las obras, es decir, a las acciones humanas, un carácter y un valor que contradecía lo que él consideraba como la doctrina central del cristianismo: que solo la fe en Cristo puede salvar a los seres humanos y no las obras que estos lleven a cabo. En los términos de la discusión teológica, Lutero acusaba a la doctrina moral católica de pelagianismo, es decir, de aquella herejía que aseveraba que los seres humanos estamos en condiciones de salvarnos o condenarnos por nuestros propios méritos, y que la gracia de Cristo solo viene a ser una ayuda adicional, muy conveniente, sin duda, pero no estrictamente indispensable.

Aunque se trata de una controversia estrictamente teológica, ya que busca precisar el sentido del carácter salvífico de la fe y su relación con las obras, en otras palabras, de establecer la relación entre la naturaleza y la gracia, es claro que su discusión no podía menos que conducir a preguntarse por los límites de la razón con respecto a la revelación en lo que compete precisamente a las normas de comportamiento, es decir, a la moral. Porque no se trata únicamente de precisar unos conceptos teológicos, sino de entender la resonancia que esos conceptos tienen en el comportamiento de quienes, al creer en ellos, los toman como puntos de orientación.

Y abro aquí un paréntesis para indicar que, en el contexto de mi exposición, no voy a establecer diferencia alguna entre los términos de moral y ética, aunque sé muy bien que en muchos otros contextos se acostumbra usarlos con significados diferentes. Con ambos términos me refiero, de manera general, a las normas que rigen o deben regir el comportamiento humano a la luz de su razón. La pregunta, entonces, podemos formularla así: además de la ética o moral que proviene de la luz de la razón, ¿existe acaso una ética o moral específica que rija los comportamientos de quienes creen en la revelación cristiana? De ahí que se hable de una controversia acerca de la especificidad de la moral cristiana: ¿tiene acaso el cristiano, en virtud de su fe, una moral *específicamente* distinta de aquella que le dicta su sana razón?

Así, una vez que hemos precisado el sentido y los alcances de la controversia, creo que podemos pasar a exponer con más detalle los términos de la misma.

2. Los términos de la controversia

Considero importante comenzar señalando que existe un consenso entre los teólogos, y entre los filósofos que se confiesan creyentes, en cuanto a que la ética tiene para el creyente un sentido profundamente diferente del que tiene para un no creyente. Esto, como bien sabemos, fue muy claramente expresado por el mismo L. Wittgenstein en sus bien conocidas *Lecciones sobre creencia religiosa*. En la primera de dichas lecciones, cuando trata de precisar el sentido de la fe religiosa, el filósofo señala que tal sentido no debe buscarse propiamente en los contenidos semánticos de las creencias, sino, más bien, en el sentido que esas creencias le otorgan al comportamiento de quienes creen en ellas.

Oigámoslo:

> Supongan que alguien adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio Final. [...] ¿Cómo sabremos si podemos decir que cree que ello sucederá o no lo cree? Preguntárselo no es suficiente. Es probable que diga que tiene pruebas. Pero lo que tiene es lo que podríamos llamar una creencia inconmovible. Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida. Este es un hecho mucho más fuerte: renunciar a placeres, apelar siempre a esa imagen. En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella. (1992, p. 130).

Creo que hay que reconocer como un hecho innegable que la fe religiosa, aunque es cierto que no pocas veces ha llevado y sigue llevando a comportamientos y actitudes claramente reprochables, como es el caso del fanatismo, ha sido también motivo de verdaderas acciones heroicas que merecen todo nuestro reconocimiento y respeto, y ha logrado orientar de manera muy razonable las vidas de millones de personas. Obras maravillosas de arte y de arquitectura, extraordinarias realizaciones humanas, comportamientos heroicos dignos de verdadera admiración,

vidas de una rectitud insobornable, han tenido y tienen su fundamento en la creencia religiosa. Y esto cabe decirlo, por supuesto, no únicamente del cristianismo, sino también de todas o casi todas las religiones.

Pero si bien podemos estar de acuerdo acerca de los grandes beneficios que han aportado las religiones a lo largo de la historia humana, la pregunta que trato de responder apunta en otra dirección. Porque no se trata de saber si las religiones tienen o no una real influencia sobre la forma como los creyentes se comportan en sus vidas, sino de preguntarnos: ¿aporta la fe religiosa nuevos contenidos, nuevas normas de conducta? En otras palabras: ¿la moral cristiana es *materialmente* diferente de la moral que se rige por la mera razón?, ¿o se trata de una diferencia de carácter exclusivamente *formal*? Es esto precisamente lo que se ha querido establecer con la pregunta acerca de la *especificidad* de la moral cristiana. Si bien es cierto que el comportamiento del creyente tiene carácter y sentido diferentes del comportamiento del no creyente, ¿se trata de una diferencia únicamente formal, o es también una diferencia de carácter material, es decir, que atañe a los contenidos?

No voy, por supuesto, a examinar todas y cada una de las múltiples y diversas propuestas que se han elaborado acerca de esta pregunta, sino que centraré mi atención en aquellas que considero las más significativas para mi propósito. Y voy a comenzar con dos pensadores que, partiendo de su fe católico-romana, examinan el tema desde una perspectiva que se propone ser filosófica, a saber, Jacques Maritain y Dieter von Hildebrand. Y digo que su perspectiva "se propone ser filosófica", porque, a mi parecer, uno y otro entrelazan sus reflexiones filosóficas con elementos religiosos que convierten sus escritos en propuestas que, si bien pueden ser aptas para un creyente, sin embargo, por su constante fundamentación en datos de la revelación, no resultan tan aceptables para quien no comparte dichos presupuestos de fe. Se trata, diríamos, de una reflexión filosófica para creyentes, en la cual, por ello mismo, no resulta fácil discernir entre lo que tiene fundamento en la mera razón, de lo que solo puede sustentarse gracias a la fe.

Sin embargo, la comparación entre ambos pensadores nos aporta elementos significativos para nuestra reflexión. Porque Maritain lleva a cabo una lectura del problema a la luz de un acendrado tomismo, es

decir, se guía por el pensamiento de Tomás de Aquino, quien, como bien sabemos, además de ser un excelente teólogo, era un filósofo no menos eminente. Solo que sus intereses estaban guiados por la religión y buscaban integrar, en la forma que consideró más adecuada, la reflexión racional, con marcado acento aristotélico, y las exigencias provenientes de la revelación.

Desde esta perspectiva, la reflexión de Maritain interpreta la ley moral a la luz de la revelación, señalando como elemento específico de esta última la sacralización de los preceptos, del pecado y del deber. Sin entrar a detallar los elementos con los que busca señalar esa especificidad de la moral cristiana, la idea central es que la revelación de Dios en Cristo establece una comprensión absolutamente nueva del ser humano, y que por ello mismo los preceptos morales adquieren un sentido inédito. De ahí que, aunque Maritain insiste en que hay una real especificidad de la moral cristiana, ésta parece hallarse únicamente en el orden de lo *formal,* es decir, del sentido que se le otorga a los preceptos y a su cumplimiento; pero no atañe el orden de los *contenidos* específicos a los que tendría acceso el creyente y que estarían vedados al no creyente. No cabe duda de que, para quien tiene fe, sus convicciones morales se hallan supeditadas a sus convicciones religiosas, en cuanto que son éstas últimas las que otorgan sentido a aquellas. Pero esto, en primer lugar, solo tiene significación para el creyente, y no implica que éste disponga por ello de contenidos, es decir, de normas de comportamiento a las que la razón no pueda tener acceso por sus propios medios.

En todo caso, es importante reconocer que un cambio profundo del carácter formal en el cumplimiento de los deberes viene a ser altamente significativo, ya que con él cambia el sentido mismo de aquello que se hace. En otras palabras, un creyente y un no creyente pueden muy bien hacer lo mismo y disponer de los mismos criterios para saber lo que deben o no deben hacer, pero el sentido que tienen sus acciones viene a ser por completo diferente.

Hay, sin embargo, en el pensamiento de Maritain, una tesis que resulta controvertible. Porque él considera que la reflexión moral a partir de la mera razón tiene como objeto a un ser humano abstracto, irreal, ya que el verdadero ser humano es aquel que se halla situado dentro del plan de salvación establecido por la revelación cristiana. Esto, por supuesto, es una

tesis teológica y viene a significar que, para el creyente, la moral racional no solo se halla supeditada a la revelación, sino que esa misma moral viene a ser, por su propia naturaleza, una moral deficiente e incompleta. Y esto, precisamente, es lo que la razón humana no estaría en condiciones de aceptar, porque sería afirmar que los no creyentes poseen, por su condición de no creyentes, una moral inferior. ¿Puede en realidad un creyente ampararse en su fe para considerarse poseedor de una moral superior? Es verdad que no se trata de afirmar que los creyentes, por el solo hecho de serlo, tengan un comportamiento moralmente superior al de los no creyentes. Esto sería una afirmación contraevidente. Pero tampoco parece correcto pensar que los principios morales de los creyentes sean de un orden superior al de los no creyentes. Para poderlo afirmar habría que poderlo demostrar, y realmente no logro saber cómo podría elaborarse una tal demostración.

Y es precisamente en este punto donde la reflexión de Dieter von Hildebrand aporta un elemento significativo para nuestro propósito. El filósofo y teólogo alemán, proveniente de la escuela fenomenológica y en particular del pensamiento de Max Scheler, considera que la ética filosófica estudia precisamente las normas de conducta que rigen, no a un ser humano irreal o abstracto, como piensa Maritain, sino a todos los seres humanos en cuanto humanos. Es cierto que para él la moral cristiana es "más elevada", y encuentra en ella valores nuevos a los que no tendría acceso la mera razón, pero si uno trata de precisar en qué consiste esa "elevación" y cuáles serían esos nuevos valores, parece que no son otra cosa que una nueva forma de comprender al ser humano y de ofrecerle motivos para el fiel cumplimiento de sus deberes, y no propiamente normas de conducta materialmente diferentes. En otras palabras, si la revelación le otorga un sentido nuevo al comportamiento humano, en incluso un sentido "superior", ello no implica que le adicione nuevos contenidos, es decir, nuevas obligaciones.

Con ello hemos podido aclarar aún más los términos de la controversia que van a desarrollar los teólogos en torno a la pregunta: ¿existe realmente una *especificidad* de la moral cristiana, no solo en cuanto al sentido trascendente que le otorga al comportamiento humano, sino también en cuanto a las normas mismas que rigen dicho comportamiento?

3. La controversia teológica

Cuando nos adentramos en el campo de la teología, el panorama cambia de manera significativa. En primer lugar, los términos de la argumentación se desarrollan de manera exuberante, ya que se apoyan no tanto en argumentos conceptuales controlados por una lógica restrictiva, sino que se ven enriquecidos con los recursos de la imaginación, del sentimiento y de la retórica. El teólogo suele explayarse con generosidad en sus exposiciones, buscando no solo sustentar una tesis, sino comprometer al lector –al que suele considerar creyente– con abundantes reflexiones, cargadas con frecuencia de una rica imaginación, y de hondos y variados sentimientos. En todo caso, si escudriñamos con atención para descubrir la articulación conceptual de sus argumentaciones, podemos entresacar de allí algunas interesantes líneas directrices que marcan el desarrollo del debate.

Comencemos por resaltar que la visión cristiana le otorga a la ética o a la moral una doble trascendencia. Por un lado, conecta el comportamiento de los seres humanos con Dios, con lo cual hace de los mandatos de la razón mandamientos divinos, y califica así su cumplimiento o su transgresión como elementos que pertenecen al compromiso adquirido por la fe: es ahí donde se halla la raíz del concepto de pecado, que ha marcado de manera indeleble y muy significativa la conciencia moral de Occidente. Por otro lado, el comportamiento adquiere un segundo sentido de trascendencia, ya no en cuanto a su significado, sino en cuanto a su finalidad, ya que la fe lo vincula con los así llamados "novísimos", es decir, con los cuatro elementos que caracterizan la escatología cristiana: la muerte, el juicio final, el castigo eterno en el infierno y la gloria eterna en el cielo. Este doble sentido de trascendencia, uno actual y otro escatológico, es el que constituye, sin lugar a dudas, la especificidad de la moral cristiana, pero pertenece claramente al ámbito de lo formal, es decir, de la *manera como* (*quomodo*) el creyente le otorga sentido a su comportamiento moral y no apunta al qué (*quid*) de sus contenidos específicos.

Ahora bien, cuando se trata de examinar si la moral cristiana llega más allá de ese carácter formal, es decir, si contiene normas de conducta cuya formulación se halla más allá de los límites de la mera razón humana, las posiciones de los teólogos se hacen divergentes, y cabría señalar al menos cuatro elementos que determinan el sentido de tales divergencias.

a. El elemento apologético

Un primer elemento, que orienta las argumentaciones que se aducen para sostener que la moral cristiana posee normas de conducta que la mera razón no está en condiciones de comprender, podemos llamarlo *apologético*. Se busca mostrar que el cristianismo, o, dado el caso, el catolicismo, es una forma de religión que supera en algún sentido a las otras formas religiosas. En el primer caso, se busca mostrar que el creyente cristiano se halla en una posición moralmente superior a la del no creyente. Lo cual, si nos fijamos en la simple experiencia histórica, resulta a mi parecer muy difícil de sustentar. Es cierto que dentro del cristianismo, como lo hemos señalado, se han dado y se siguen dando numerosos ejemplos de vida realmente ejemplares, pero no me parece que se pueda sustentar de manera general que el comportamiento de los cristianos se haya mostrado moralmente superior al de los creyentes de otras religiones. Me parece que sería una forma del llamado eurocentrismo, ya que significaría considerar que la cultura occidental cristiana es superior moralmente a todas las demás culturas, tanto pasadas como presentes.

Es cierto, como lo ha señalado Umberto Eco desde su condición de no creyente, que la ética cristiana es de una elevación innegable. En su conocido intercambio epistolar con el cardenal Carlo María Martini, el escritor italiano lo invitaba a lo que bien podemos llamar un "experimento mental": le proponía "aceptar, aunque no sea más que por un instante, la hipótesis de que Dios no existe" y de que el hombre es un mero producto de una evolución regida por el azar. Ese hombre, dice Eco:

> […] no solo entregado a su condición de mortal, sino condenado a ser consciente de ello y a ser, por lo tanto, imperfectísimo entre todos los animales […], para hallar el coraje de aguardar la muerte, se convertiría necesariamente en un animal religioso […]. Y entre las muchas (narraciones) que es capaz de imaginar […], al llegar a la plenitud de los tiempos tiene, en determinado momento, la fuerza religiosa, moral y poética, de concebir el modelo de Cristo, del amor universal, del perdón de los enemigos, de la vida ofrecida en holocausto por la salvación de los demás. Si yo fuera un viajero proveniente de lejanas galaxias y me topara con una especie que ha sido capaz de proponerse tal modelo, admiraría subyugado tamaña energía teogónica, y consideraría a esta especie miserable e infame, que tantos horrores ha cometido, redimida solo por el hecho de haber sido capaz de desear y creer que todo eso fuera la Verdad. (Eco y Martini, 1998, p. 96).

Pero, aunque Eco tenga toda la razón, ello no implica que la revelación cristiana haya aportado normas de conducta que esa misma razón humana, por sí misma, no hubiera podido reconocer y sustentar. Por el contrario, su grandeza estriba precisamente en haberse adelantado para orientar la reflexión de los seres humanos y llevarlos a comprender lo que esa misma razón tendría que reconocer como su logro más elevado.

Y cuando se trata, ya no del cristianismo en general, sino del catolicismo en particular, los argumentos para defender una especificidad material de la moral católica parecieran sostenerse sobre el principio de que la única forma plenamente correcta de practicar las enseñanzas de Cristo fuera la católica. Tesis esta que ha sido defendida tradicionalmente por la jerarquía eclesiástica, pero hoy resulta cada vez más difícil de sostener. El mismo Concilio Vaticano II, al referirse a la libertad religiosa, señala, como un dato de fe, la revelación de Dios a los hombres en la persona de Jesús, y apoyado en ella dice: "Creemos que esta única verdadera religión se verifica en la Iglesia Católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres" (Concilio, 2000, p. 422). Pero se cuida muy bien de no menospreciar otras formas de practicar el cristianismo, cuando declara: "La Iglesia (Católica) se siente unida por varios vínculos con todos los que se honran con el nombre de cristianos, por estar bautizados, aunque no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro" (Concilio, 2000, p. 30).

b. La autoridad de la jerarquía católica

Un segundo elemento que podemos encontrar en quienes defienden una especificidad material de la ética cristiana es la *autoridad* de la que goza, o se considera que debe gozar, la jerarquía eclesiástica para orientar la conciencia moral, tanto de los creyentes como de los no creyentes. Sin embargo, es importante diferenciar con claridad ambos casos. Porque no hay duda de que, para los fieles de una iglesia, sus autoridades eclesiásticas gozan de una dignidad que no les está permitido desconocer sin más, lo cual no viene a ser el caso de quienes no comparten dichas creencias.

Pero inclusive en el caso de los creyentes, la pregunta se plantea en el sentido de si esa autoridad de la que gozan las jerarquías eclesiásticas les permite reglamentar el comportamiento de los fieles acudiendo únicamente

a los datos de la revelación, o si, en el caso de comportamientos que tienen que ver con la moral, su fundamento debe poderse examinar y juzgar a la luz de la mera razón.

Un caso muy actual lo encontramos en algunas de las normas que se refieren al comportamiento sexual o reproductivo. En este caso, que ha sido objeto de no pocas controversias, cabe preguntar: ¿qué fuerza de obligación moral tiene para el católico –para tomar un ejemplo– la norma que prohíbe el uso de medios anticonceptivos?, ¿puede la autoridad eclesiástica, apoyada únicamente en su autoridad para interpretar los contenidos de la revelación, obligar a las conciencias a obrar en contra de sus convicciones morales alcanzadas luego de una madura reflexión? Es claro que, para quienes no con católicos, tales normas solo tienen el valor que les puedan conceder los argumentos sobre los cuales se sustentan. Pero si la revelación no aporta normas morales diferentes en cuanto al contenido de aquellas a las cuales puede acceder la razón humana en un ejercicio sincero de reflexión, también el creyente debería estar en condiciones de poder examinar esas normas y evaluar los argumentos sobre los cuales se sustentan.

Es lo que, a mi parecer, da a entender la misma autoridad eclesiástica cuando establece esas normas, pero sin otorgarles más fuerza que aquella que se deriva de sus palabras, y sin pretender convertirlas en verdades pertenecientes al depósito de la revelación. Es cierto que, para el católico, el peso de la autoridad que las establece lo obliga a examinarlas con particular atención y respeto; pero ello no significa que esté obligado a aceptarlas aun en contra de aquello que le dicte su propia razón.

A este propósito cabe señalar que, si bien el Concilio Vaticano I (1869-1870), al enseñar y definir como dogma revelado que el pontífice romano es infalible cuando declara, en virtud de su suprema autoridad, que la Iglesia debe sostener una doctrina de fe o de costumbres (*doctrinam de fide vel moribus*) (Denzinger, 1965, p. 3074); sin embargo, ningún pontífice ha utilizado esa autoridad cuando se ha tratado de doctrinas de carácter moral. Es decir, que tales doctrinas no han sido consideradas como pertenecientes a los contenidos mismos de la revelación. Lo que nos lleva a considerar un tercer elemento que entra en juego cuando se busca argumentar acerca de la especificidad material de la moral cristiana, a saber, su posible carácter heterónomo.

c. El problema de la heteronomía de la razón

Para considerar este último elemento, me parece interesante examinar con atención la encíclica titulada *Veritatis splendor* (el esplendor de la verdad), publicada en 1993, precisamente con el propósito de precisar la posición oficial de la jerarquía eclesiástica con respecto al debate sobre la especificidad de la moral cristiana, que, como lo he señalado siguiendo a Trigo, había tomado un nuevo ímpetu con las declaraciones del Concilio Vaticano II.

La encíclica centra su atención sobre el problema de la verdad moral, y busca responder a la exigencia de autonomía que marca la reflexión moderna acerca de esa misma verdad moral, sobre todo a partir de Immanuel Kant, y responder así a una exigencia central de aquellos teólogos moralistas que negaban la especificidad material de la moral cristiana. Porque si las normas morales proceden de una revelación de Dios, y precisamente de un Dios al que se considera como radicalmente trascendente, tales normas vendrían a poseer un carácter heterónomo que parece innegable. Ahora bien, si por algo había luchado Kant, y con él todo el movimiento ilustrado, era precisamente por defender el carácter autónomo de los seres humanos, gracias precisamente a su calidad de seres racionales (*sapere aude*).

En el Prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, dice Kant expresamente:

> La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionales, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. (…) Así pues, la moral, por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica. (BA III-IV).

Sin embargo, la encíclica no dirime de manera perentoria el asunto mismo de la especificidad material de la moral cristiana, sino que señala, como elemento crucial para la controversia, que la idea de una moral fundamentada en la voluntad de Dios no tiene por qué significar que dicha moral deba ser considerada como heterónoma, ya que la intervención de Dios no tiene por qué interferir con la libertad del hombre. Y para reforzar

su posición, el documento insiste en la existencia de verdades morales en un sentido muy cercano al de quienes han defendido un *iusnaturalismo*. Lo cual podría interpretarse en el sentido de que los mandamientos divinos se adecúan a las exigencias de la razón humana, ya que es esta razón la que le otorga a los seres humanos su carácter de libres.

Ahora bien, los teólogos que han negado la especificidad material de la moral cristiana, como Edouard Hamel, Jean-Marie Aubert y Josef Fuchs, señalan que una moral cuyos contenidos específicos no tengan su justificación en la razón se convierte en mandatos que restringen de manera indebida la autonomía propia del ser humano. Fuchs, por su parte, desde la teología, señala que todos los seres humanos han sido llamados por Dios a la salvación y por eso todos deben estar sometidos a las mismas obligaciones morales. Utilizando un vocabulario escolástico, dice que la ley *quoad* se, es decir, en cuanto a sí misma, es ley de Dios, pero *quoad* nos, es decir, en cuanto nos atañe, viene a ser ley natural. Y otro tanto sostiene Aubert, buscando apoyarse en Tomás de Aquino: el hombre moderno, con su respetable exigencia de autonomía, no pregunta propiamente si la moral cristiana contiene normas específicas, sino que su interés está en saber si esa moral aporta algo para la solución de los problemas que nos acosan. Y Hamel llama a la ley *cristiana ratio fide illustrata*, es decir, que no viene a ser otra cosa que la razón humana en cuanto se ve ilustrada por la fe, sin que ello tenga porqué implicar nuevos preceptos.

Si tratamos, entonces, de resumir lo que desde un punto de vista filosófico cabe decir acerca del debate sobre la especificidad material de la moral cristiana, la conclusión es que los argumentos de quienes niegan dicha especificidad material parecen más convincentes y más acordes con la autonomía que corresponde a los seres humanos, y con la posibilidad de un verdadero diálogo entre creyentes y no creyentes cuando se trata de asuntos de moral. Si se examinan los argumentos de quienes pretenden defender dicha especificidad de contenidos, hay que confesar que no resultan convincentes cuando se los mira desde este lado de la frontera, es decir, desde la mera razón. Insisten, una y otra vez, en que el creyente cuenta con una visión antropológica muy distinta de la que tiene el no creyente, pero cuando se proyecta esa antropología sobre los contenidos de las normas de comportamiento, lo único que se logra ver con claridad

es que se trata de una manera muy diversa de comprender el sentido de las acciones humanas. Éstas, desde una visión de fe, se ven dotadas de una doble trascendencia, como ya se indicó anteriormente. Por una parte, son entendidas como la forma en que los seres humanos responden a la revelación de Dios y, por la otra, adquieren una proyección escatológica.

Creo que tanto los creyentes como los no creyentes se hallan en igualdad de condiciones cuando se trata de reflexionar sobre las normas de conducta que dicta la razón en las complejas y cambiantes situaciones de la vida, y ambos ganarían mucho si, al justificar sus conductas, se atuvieran de la manera más estricta a los dictados de una sana razón. Esto, por lo demás, no tiene por qué despojar al creyente de las ventajas que considera tener cuando se trata de otorgarle un sentido trascendente a su existencia.

Wittgenstein y la religión[11]

Que esta última conferencia sobre la religión en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein me haya tocado dictarla a mí tiene algo de paradójico. Porque de todos los colegas que me han precedido, soy yo tal vez el que menos familiaridad tenga con el pensamiento del filósofo austríaco, y a estas alturas del curso ustedes deben encontrarse ya muy familiarizados con su nada fácil manera de pensar.

Por otra parte, se nos ha recomendado elaborar una exposición de carácter introductorio sobre su pensamiento, lo cual espero cumplir a cabalidad. Pero se nos ha sugerido, también, que expusiéramos de manera libre, sin ceñirnos a un texto escrito; sugerencia que no voy a seguir, porque considero que todos ganamos si me someto a leer con cuidado las páginas que he escrito previamente, ya que de lo contrario corro el peligro de hablar mucho más y decir mucho menos en mi exposición.

En realidad, me he acercado con mayor atención últimamente al pensamiento de Wittgenstein, atraído por su forma peculiar y novedosa de plantear las cuestiones acerca de la religión, aunque ya algunas lecturas

11 Conferencia dictada en el curso organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en el primer semestre del año 2001, con motivo de los 50 años de la muerte del pensador austríaco. Las conferencias fueron publicadas en Botero (2001).

anteriores habían despertado mi interés por sus planteamientos. Tuve un primer encuentro con su pensamiento en mis años de estudio en la Universidad de Lovaina, y volví a confrontarme con él cuando la Sociedad Colombiana de Filosofía llevó a cabo su IX Coloquio en el año 1989, cuyas ponencias fueron publicadas por la Universidad de Caldas bajo el título: *Wittgenstein: Discusiones sobre el Lenguaje*. Entre los varios textos que he tenido ocasión de leer luego con agrado, puedo citar el muy ponderado estudio escrito por Magdalena Holguín, Wittgenstein y el escepticismo, o los no menos interesantes de Raúl Meléndez, *Verdad sin fundamentos: una indagación acerca del concepto de verdad a la luz de la filosofía de Wittgenstein*, y de Jairo Iván Peña, *Wittgenstein y la crítica a la racionalidad.*

En cuanto a las ideas de este filósofo acerca de la religión, el interés provino de la innegable influencia que su pensamiento ha tenido en el surgimiento de toda una amplia gama de estudios acerca del lenguaje religioso, y también de la religión como creencia, provenientes de filósofos familiarizados con los problemas del lenguaje y que pertenecen a esa gran familia que ha sido llamada, de manera a mi parecer no muy precisa, "filosofía analítica". Estos escritores han retomado, en un ámbito por completo novedoso, temas que han sido objeto de frecuente discusión en la ya larga tradición del pensamiento cristiano, pero que la filosofía moderna, y sobre todo la contemporánea, había dejado de lado para que fueran tratados en forma casi exclusiva por los teólogos. En particular, la cuestión nada fácil acerca de las relaciones que puedan establecerse entre la fe religiosa y la razón.

En mirada panorámica y de forma muy esquemática, se pueden distinguir, por lo menos, cuatro grandes momentos en la historia de esta interminable discusión. En primer lugar, en los albores mismos de la historia del cristianismo, y también dentro del judaísmo en su encuentro con la filosofía griega, no faltaron quienes alertaron contra los peligros que significaba para la creencia religiosa el pretender apoyarse sobre la razón. Escritores como el apologeta Taciano (s. II d. C.) mostraron gran desconfianza frente a la sabiduría pagana, e insistían en que el cristianismo no buscaba el conocimiento, sino la salvación. Sin embargo, la corriente mayoritaria u ortodoxa buscó más bien una conciliación y un aprovechamiento de la sabiduría pagana para los fines de la evangelización.

Será más tarde, en los siglos XII y XIII, al irrumpir en Europa el llamado *Corpus aristotelicum*, es decir, al ser conocida la obra completa de Aristóteles, cuando se lleve a cabo una nueva disputa de hondas repercusiones. Etienne Gilson, el conocido historiador del pensamiento medieval, no dudó en considerar esta conmoción intelectual como un fenómeno de al menos iguales proporciones y tan profundas consecuencias como el que tendrá lugar en el siglo XVI con la Reforma protestante y el Renacimiento. Señala cómo:

> Exponer la historia de la filosofía del siglo XIII, época clásica de la filosofía medieval, equivale a definir las diversas actitudes que se adoptaron, en los diferentes medios filosóficos, frente al aristotelismo. En efecto, no solo centros de estudio como las Universidades de París y de Toulouse y Oxford, que acababan de ser creadas, sino también las grandes órdenes religiosas, como los dominicos y los franciscanos, han desempeñado un papel decisivo en la interpretación de la filosofía de Aristóteles (Gilson, 1976, p. 364).

Tomás de Aquino y Duns Escoto buscaron suavizar en lo posible las discrepancias entre la razón y la fe, llegando a sostener que entre ambas existe una especie de continuidad, a pesar de su radical diferencia. Por su parte, el nominalista franciscano Guillermo de Ockham se opondrá con firmeza a ese intento. Desde su perspectiva nominalista, no consideraba conveniente otorgarle a la razón demasiada confianza, y le parecía que permitirle que se inmiscuyera sin más en los asuntos religiosos podría conducir a graves estragos para la fe. Después de todo, como veremos que lo señala también Wittgenstein, la religión no es en lo primordial una doctrina o un conocimiento, sino una manera de actuar y de vivir.

Esta discusión volverá a presentarse, incluso con mayor beligerancia, cuando la Reforma protestante controvierta la interpretación que hacía la Iglesia de Roma de las Sagradas Escrituras, acusándola de haber convertido su enseñanza moral en argucias silogísticas. "En pocas palabras –dirá Lutero– todo Aristóteles es para la Teología como las tinieblas para la luz" (1883-2009, p. 226)[12]; y su compañero Philipp Melanchthon (1497-1560) buscará mostrar "cuán monstruosamente descarriados andan en cuestiones teológicas quienes han pretendido ofrecernos sutilezas aristotélicas, en lugar de la doctrina de Cristo" (1993, pp. 12-13). Juan Calvino, por su parte, muestra una clara desconfianza con respecto a las ideas filosóficas acerca

12 Doy la paginación de la edición de Weimar, indicada en la Bibliografía.

de Dios (1968, I, pp. 5-6).

Finalmente, en la primera mitad del siglo XX, la teología protestante habrá de experimentar una nueva rebelión antirracionalista, iniciada en el siglo XIX por el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) y liderada por la controvertida figura del teólogo suizo Karl Barth. Por la misma época en que Wittgenstein luchaba con sus ideas, se expandía por el ámbito de lengua alemana una corriente de pensamiento que arremetía contra la orientación que había tomado la teología protestante del siglo XIX bajo la orientación de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Como padre de la llamada "teología liberal", Schleiermacher había buscado adecuar la revelación cristiana a las condiciones del mundo moderno. Barth considera que en esa tarea de asimilación, respetable en muchos sentidos, la teología había llegado hasta poner en peligro, una vez más, lo específico del mensaje cristiano.

Cabe señalar cómo, en cada una de las sucesivas etapas de tan larga controversia, las posiciones obedecen a cuestiones muy conectadas con el momento histórico, y esto les confiere características peculiares que no son del caso analizar aquí. Lo que he querido resaltar es que la interpretación que nos ha ofrecido Wittgenstein de la religión, como un particular juego de lenguaje, se inserta, a mi parecer, muy bien dentro de esta ya larga controversia, lo que le ha permitido alcanzar resonancias que él mismo tal vez no se hubiera esperado. Es un hecho que sus opiniones sobre la religión no son en realidad muy numerosas, al menos en sus escritos propiamente filosóficos, y tampoco muy elaboradas. Pero la resonancia que ellas han tenido muestra que ha logrado movilizar resortes de pensamiento que se hallaban tensos, al abrirles nuevos horizontes para su ejercicio.

No sé hasta qué punto Wittgenstein haya podido estar influido por esas controversias, es decir, hasta qué punto las haya conocido. Lo que sí resulta claro para mí es que sus consideraciones acerca de la religión han ejercido una profunda influencia y han despertado una amplia e interesante discusión, precisamente porque vienen a insertarse de manera muy novedosa dentro de esa ya larga tradición.

Voy a organizar mi exposición sobre Wittgenstein en dos partes: en primer lugar, trataré de exponer sus ideas sobre la religión tal como aparecen en sus tres Lecciones sobre creencia religiosa, y luego examinaré la controversia entre dos buenos conocedores de su obra y de su persona,

como son Norman Malcolm y Peter Winch. Esta controversia me parece que arroja mucha luz sobre el pensamiento religioso del pensador austríaco.

1. Las tres lecciones sobre creencia religiosa

Comencemos por recordar que el texto de estas *Lecciones*, dictadas en Cambridge en el verano de 1938, no es otra cosa que el resultado de unas notas tomadas por sus oyentes, y tomadas, por lo demás, de manera muy poco sistemática. Se trata en realidad de frases un tanto sueltas, cuyo significado a veces no resulta para nada claro. Sin embargo, es en ellas donde podemos leer de manera más directa lo que Wittgenstein pensaba sobre el fenómeno de la religión cuando se la considera como un juego de lenguaje. Este concepto central en el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein, que ustedes ya han tenido ocasión de conocer a lo largo de este curso, nos lo explica muy bien Juan José Botero, en un estudio que hizo sobre el mismo, con las siguientes palabras: "Yo me atrevería a identificarlo –nos dice– con lo que Wittgenstein llama una 'forma de vida', es decir, un conjunto de actividades humanas gobernadas por reglas que especifican ciertas condiciones para el uso del lenguaje" (AA. VV., 1991, p. 86).

a. Primera lección

En la primera lección, Wittgenstein señala cinco características de las creencias religiosas que, a su parecer, determinan la peculiaridad de las mismas.

1. La primera atañe al *contenido* de las creencias y su relación con la fe del creyente. Para ello, examina cuál sería propiamente la diferencia que podría establecerse entre un creyente y un no creyente, y pone como ejemplo el carácter peculiar que tendría una controversia entre ellos.

Wittgenstein afirma:

> Estas controversias parecen completamente diferentes de cualquier controversia normal. Las razones parecen enteramente diferentes de las razones normales. En cierto sentido, ellas no son nada concluyentes. La gracia está en que, si hubiera pruebas, se destruiría de hecho todo el asunto. Cualquier cosa que normalmente llamo prueba no me influiría lo más mínimo. (1996, p. 132).

Esto me hace recordar la famosa controversia que llevaron a cabo, en un programa de la BBC de Londres, el jesuita Frederick C. Copleston y el pensador Bertrand Russell, en el año 1948, y cuyo final muestra claramente que hablaban lenguajes que podríamos considerar casi inconmensurables[13]. "La doctrina de la inconmensurabilidad –nos explica Hilary Putnam– consiste precisamente en que dos personas que hablan no pueden entenderse *porque* sus palabras tienen 'significados' diferentes" (p. 153). Sin embargo, Wittgenstein no dice propiamente que ambos lenguajes, el del creyente y el del no creyente, sean en realidad inconmensurables. Porque el hecho de que no puedan entenderse entre ellos no se resuelve preguntando si ambos quieren decir lo mismo cuando usan términos iguales. De ahí que nos diga: "Podría ser que la diferencia no se mostrara por ninguna explicación del significado" (1996, p. 130). Y que más adelante señale:

> Si el señor Lewy es religioso y dice que cree en el Día del Juicio, yo no sabría siquiera decir si le entiendo o no. He leído las mismas cosas que él. En un sentido más importante sí sé lo que quiere decir. Si un ateo dice "no habrá juicio final" y otra persona dice que lo habrá, ¿quieren decir lo mismo? No está claro cuál es el criterio para saber si quieren decir lo mismo. Podrían describir las mismas cosas. Ustedes podrían decir que esto muestra ya que quieren decir lo mismo. (1996, p. 135).

Así pues, la controversia entre un creyente y un no creyente no es, para Wittgenstein, ante todo un asunto que tenga que ver con los contenidos fácticos de sus respectivas afirmaciones o negaciones. No se trata, o al menos no se trata en primer término, de que el creyente acepte ciertos hechos o acontecimientos que un no creyente rechace. De modo que la cuestión importante no consiste en estar convencido de que en cierto momento y en cierto lugar vayan a tener lugar ciertos y determinados acontecimientos. Porque el solo hecho de que alguien esté convencido de que tal cosa va a suceder no lo convierte sin más en un verdadero creyente religioso. Creer en el Juicio Final, en el sentido religioso del término, significa más bien orientar su vida a la luz de esa imagen, sin importar el carácter específico de la misma. Afirma Wittgenstein:

---

13 La controversia puede leerse en: http:// http://www.olimon.org/uan/russell-copleston-debate.pdf

> Supongan que adopta esta regla para su vida: creer en el Juicio Final. Haga lo que haga siempre lo tiene en mente. ¿Cómo sabemos si podemos decir que cree que sucederá, o que no lo cree? Preguntárselo no es suficiente. Probablemente dirá que tiene pruebas. Pero lo que tiene es lo que podríamos llamar una creencia inconmovible. Ello se mostrará, no mediante razonamientos o apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando todo en su vida. (1996, p. 130).

Creer no es entonces –o al menos no lo es en primera instancia– un asunto de conocimiento, de saber o pretender saber algo que quien no cree no sabe o no puede saber, sino de vivir de acuerdo con ciertas convicciones. Como ya lo decía el Evangelio: "Por sus frutos los conoceréis" (Mt., 7: 16).

En el *Diario*, escrito en el año 1937, encontramos una reflexión que subraya aún más esta manera de entender la religión:

> Una cuestión religiosa es solo una cuestión de la vida, o es palabrería (vacía). Este juego de lenguaje –se podría decir– solo se juega con cuestiones de la vida. Del mismo modo que la palabra '¡ay!' no tiene significado –sino como grito de dolor. (2000, p. 203; 23–II–1937)[14].

La frase final de esta cita daría pie para pensar que la intención de Wittgenstein es la de mostrar que el lenguaje religioso es no cognitivo, no descriptivo, sino que solo expresa en realidad sentimientos o actitudes del creyente. Sin embargo, como tendremos ocasión de verlo, Wittgenstein en las *Lecciones* se cuida de no llegar tan lejos. Si observamos con atención la manera como los creyentes expresan sus convicciones, podremos ver que, en alguna forma, pretenden comunicar conocimientos o al menos algo semejante a ellos.

2. Ahora bien, si la importancia del lenguaje religioso no está en los contenidos de sus enunciados, el sentido de una creencia religiosa hay que buscarlo más bien en su *capacidad para orientar el comportamiento*, es decir, en que la persona creyente actúe en forma muy diferente a como lo haría si no fuera creyente. Más que una cuestión de contenidos, se trata de una cuestión de forma. De ahí que la diferencia no se sitúe en el contenido mismo de las acciones que uno u otro llevan o pueden llevar a cabo, sino en el sentido bajo cuya orientación las realizan. Recordemos lo dicho anteriormente:

---

14 Para las citas de este *Diario* daremos la paginación original que se halla en la versión española y la fecha del texto.

> Si el señor Levy es religioso –dice refiriéndose a uno de sus alumnos presentes–, y dice que cree en el Día del Juicio, yo no sabría siquiera decir si le entiendo o no. He leído las mismas cosas que él. En un sentido más importante sí sé lo que quiere decir. (1996, p. 135)

La frase final es muy significativa, porque corrige en cierta forma lo señalado antes. No se trata de que haya una total incomprensión entre el creyente y el no creyente, ya que este último puede entender al creyente "en un sentido muy importante". Pero para ello no se debe atender a los contenidos de tales creencias, sino a la forma como esos contenidos se proyectan sobre el comportamiento del creyente. Porque Wittgenstein considera que el carácter religioso de la creencia no descansa en esos contenidos descriptivos con los cuales la fe se manifiesta, sino en la repercusión que los mismos tengan sobre la conducta. Si bien es cierto que no resulta fácil saber si entendemos o no al creyente, en un sentido más profundo, es decir, en el sentido en que esa creencia orienta su comportamiento, sí podemos saber lo que él quiere decir.

3. De ahí que, en tercer lugar, la diferencia entre un creyente y un no creyente, al no situarse propiamente en los objetos de la creencia, *no permita establecer por sí misma una mayor o menor cercanía entre ellos*. En otras palabras, al tratarse de algo que corresponde a la forma y tiene por ello carácter cualitativo, no cabe predicarle un más o un menos. A propósito de esto, asegura Wittgenstein:

> Supongan que alguien fuera creyente y dijera: "Creo en el Juicio Final", y que yo dijera: "Bueno, no estoy tan seguro. Quizás". Ustedes dirían que hay un enorme abismo entre nosotros. Si él dijera: "Hay un avión alemán ahí arriba", y yo dijera: "Quizás. No estoy tan seguro", ustedes dirían que estamos bastante cerca. No es una cuestión de que estemos cerca o no de alguna parte, sino de que su propio planteamiento se realiza en un plano por completo diferente, cosa que podrían expresar diciendo: "Usted piensa algo enteramente diferente, Wittgenstein". (1996, p. 129).

Esto significa que la diferencia entre el creyente y el no creyente no puede medirse de manera cuantitativa como una mayor o menor aproximación a un cierto estado de cosas, sino que se trata de una diferencia claramente cualitativa que establece una heterogeneidad entre la persona que cree y la que no cree. Porque la fe es considerada por Wittgenstein sobre todo como

un acto de confianza, y quien duda es porque ha comenzado a perder la confianza. Sin embargo, no cabría decir que quien duda de su fe ya por ello la haya perdido.

Wittgenstein parece insistir en la visión, de origen protestante, de la fe en su carácter 'fiducial', es decir, que pone el acento no tanto en los contenidos doctrinales de la creencia (fe doctrinal), cuanto en el acto de confiar en una palabra y en la persona que la ha pronunciado. Pero con ello, como bien se sabe, se corre el peligro de vaciar la creencia de todo contenido y de convertirla en un acto ciego de voluntad cercano al fanatismo.

Ahora bien, en la conferencia, Wittgenstein no se cansará de insistir en que la creencia no es propiamente un asunto de conocimiento de objetos, y que el lenguaje religioso, por lo tanto, no cumple, al menos no primordialmente, una función descriptiva, sino que se refiere a la manera como el creyente asume su forma de vivir. No se trata, por lo tanto, de poseer conocimientos que un no creyente no posea, de tener acceso a objetos que le están vedados al incrédulo, sino de que las convicciones *acerca del sentido* de su existencia sean diametralmente diferentes en un caso y en el otro. De ahí que quien, frente a una afirmación como la del Juicio Final, dijera que no está seguro de ello, no se halla más o menos cercano de la posición del creyente, sino que entre ellos se abre un completo abismo, porque en realidad juegan juegos de lenguaje diferentes, ya que, para decirlo en palabras de Juan José Botero, en el conjunto de sus actividades humanas, las reglas que especifican las condiciones para el uso del lenguaje son muy diferentes.

A este propósito, Wittgenstein trae unos ejemplos que resultan muy esclarecedores:

> Supongan que hay dos personas y una de ellas, a la hora de decidir qué rumbo tomar, piensa en términos de retribución, mientras que la otra no lo hace. Una, por ejemplo, puede inclinarse a interpretar todo lo que le sucede como una recompensa o como un castigo, mientras que la otra no piensa en eso para nada. Si está enferma, puede decir: "¿Qué he hecho yo para merecer esto?". Esta es una manera de pensar en términos de retribución. Otra manera es pensar, en general, siempre que uno se avergüenza de sí mismo: "Esto será castigado". Consideren dos personas, una de las cuales habla de su conducta y de lo que le sucede en términos de retribución, mientras que la otra no lo hace. Esas personas piensan de

> modo completamente diferente. Sin embargo, no por eso pueden ustedes decir que ellas creen cosas diferentes. (1996, p. 131)

Ahora bien, el ejemplo señalado por Wittgenstein debe entenderse de manera correcta. Porque, como bien lo hace notar Hilary Putnam, sería un grave error considerar que la primera persona, aquella que piensa su vida en términos de retribución, esté presentada aquí como un modelo de creyente religioso. Esto sería reducir la religión a su forma más precaria, y solo cabría aplicarlo a ciertas formas muy simples de religiosidad en las que se busca únicamente alcanzar beneficios o evitar castigos. Por eso aclara Putnam:

> El ejemplo no depende de que lo sea o no [creyente]. Lo que Wittgenstein quiere señalar con ese ejemplo es que la propia vida puede organizarse bajo muy diferentes imágenes. Y se propone indicar que la religión tiene más que ver con la clase de imagen a la que uno le permite que organice su vida, que con las formas de expresar esa creencia. (1996, p. 146)

Por eso, para entender correctamente la idea de Wittgenstein, es importante tener muy en cuenta esta observación, ya que no se trata de reducir la creencia religiosa a una actitud interesada de premios y castigos, como si el verdadero creyente fuera aquel que no obra mal por temor al castigo o que solo obra bien por el interés en el premio. La intención del pensador austríaco es recalcar lo que ha venido diciendo, a saber, que el juego de lenguaje religioso está orientado al comportamiento y busca incidir en la manera de vivir del creyente, más que ilustrarlo con doctrinas de carácter teórico. Podría decirse, entonces, que se trata más de unas reglas de juego que de una doctrina teórica:

> Una vida diferente –escribe en el *Diario* el 4 de febrero de 1937– pone en primer plano imágenes por completo diferentes. Como la necesidad enseña a rezar. Esto no significa que por esa vida diferente uno cambie necesariamente sus opiniones. Pero, si se vive de otro modo, entonces se habla de otro modo. Con una nueva vida se aprenden nuevos juegos de lenguaje. (2001, p. 161).

El lenguaje religioso es, entonces, la manifestación de un cierto modo de vida, es la expresión de una manera diferente de comprender la propia existencia, la cual se orienta gracias a las imágenes bajo las cuales se organiza.

4. Una cuarta característica de la creencia religiosa es que en ella *las razones no juegan, no suelen jugar y tal vez no deban jugar un papel decisorio*. Wittgenstein señala, a este propósito, el carácter tan débil de las razones que suelen darse para apuntalar una creencia religiosa.

El Padre O'Hara es una de esas personas que hacen de esto una cuestión científica. Aquí hay gentes que tratan esas pruebas de modo diferente. Ellos basan las cosas en pruebas que, tomadas en cierto sentido, parecerían sumamente débiles. Basan cosas enormes en estas pruebas. ¿Diré que son irracionales? No quiero decir de ellos que sean irracionales. Yo diría, y esto es obvio, que ciertamente no son racionales. 'Irracional' implica para cualquiera un reproche. Quiero decir: ellos no tratan esto como una cuestión de racionalidad. Cualquiera que lea las Epístolas [de San Pablo] lo encontrará expresado allí: no solo que no sea racional, sino que es una locura. No solo no es racional, sino que no pretende serlo. Lo que me parece ridículo en el caso O'Hara es que lo haga aparecer como *racional* (1996, pp. 134-135).

Se trata aquí de un asunto que, como vimos, ha sido objeto de interminables discusiones en el seno de la teología cristiana, discusiones que llegan hasta nuestros días. ¿Qué papel desempeña la razón en la creencia? A esta pregunta han respondido, como ya lo indicamos, desde la doctrina tomista más ortodoxa dentro del catolicismo romano, hasta el irracionalismo huraño de Kierkegaard. Mientras que el primero sostiene que el ejercicio correcto de nuestra razón puede situarnos en los umbrales mismos de la fe religiosa, el existencialismo kierkegaardiano considera la razón como su peor amenaza, al entender la fe precisamente como el rechazo a la racionalidad en cuanto criterio de conducta: *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo), dice Kierkegaard, repitiendo palabras que se le han atribuido al apologista cristiano y Padre de la Iglesia Tertuliano (entre los años 160 y 220), aunque tal atribución resulta dudosa.

En la tradición cristiana, esta cuestión hunde sus raíces en la doctrina de San Pablo, a la que hace alusión Wittgenstein. El Apóstol dio a conocer en repetidas ocasiones, en sus epístolas, su desconfianza frente a la sabiduría de los paganos, es decir, frente a la tradición filosófica griega en la que había sido formado. El texto clásico lo constituye su primera Carta

a los cristianos de la comunidad griega de Corinto, puerto situado en el corazón mismo de Grecia:

> La palabra de la cruz es locura para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que nos vamos a salvar. Porque está escrito: 'Destruiré la sabiduría de los sabios, y desharé la inteligencia de los inteligentes'. ¿Dónde está el sabio?, ¿dónde el investigador de este mundo?, ¿no ha hecho Dios enloquecer la sabiduría del mundo? [...] Porque lo que es tontería en Dios, es más sabio que los hombres, y lo que es debilidad en Dios, es más fuerte que los hombres (1 Cor., 1: 19-25).

A Wittgenstein le interesa subrayar cómo, en el juego de lenguaje religioso, los argumentos racionales no desempeñan papel alguno, o al menos su papel resulta, por completo, secundario. De ahí que los intentos del Padre O'Hara, en su contribución a un Simposio sobre Ciencia y Religión que tuvo lugar en Londres en 1932, le resulten por completo ridículos. Considerar a la religión como un asunto científico significa, para Wittgenstein, desconocer por completo su verdadero sentido y verse enredado así en falsos problemas, cuya búsqueda de solución no solamente conduce al ridículo, sino que convierte la religión en una verdadera superstición. A este propósito nos dice H. Putnam:

> Wittgenstein está interesado en negar cualquier continuidad entre lo que él considera creencia religiosa y creencia científica. Cuando hay continuidad, y solo cuando la hay, Wittgenstein se halla dispuesto a utilizar palabras como 'ridículo', 'absurdo', 'crédulo', 'superstición'. (1996, p. 150).

Por eso dice Wittgenstein: "Decididamente yo llamaría irracional a O'Hara. Diría: si esto es creencia religiosa, entonces es pura superstición toda ella" (1996, p. 136).

En realidad, el asunto es un poco más complejo. Porque en la tradición teológica cristiana se ha establecido una clara diferencia entre la cuestión acerca de la existencia de Dios y las otras verdades de la fe. Estas últimas son consideradas como verdaderos misterios que los seres humanos solo podemos llegar a conocer por medio de la revelación. La existencia de Dios, en cambio, es considerada por muchos teólogos como una verdad

que la razón humana puede alcanzar por sus propios medios, y así lo ha sostenido con toda claridad la autoridad eclesiástica católico-romana.

Ahora bien, la doctrina de San Pablo con respecto a la sabiduría pagana hizo que los teólogos cristianos compartieran una gran desconfianza con respecto al papel de la razón en el proceso de la fe religiosa. Todos se empeñarán, de formas muy diversas, en trazar límites claros entre lo que llamaron conocimiento por la razón natural y aquello que constituye un acto genuino de fe religiosa. Sin embargo, cuando en el siglo XIII irrumpa el aristotelismo produciendo todo el desconcierto del que ya hicimos mención, Tomás de Aquino asumirá la gigantesca tarea de hacer compatible esa filosofía, que había llegado a ser tenida por muchos como la expresión misma de la verdad racional, con las doctrinas del cristianismo. En esta forma tomará partido en esa vieja disputa acerca de la relación que debería establecerse entre la razón y la fe, entre la labor que habían llevado a cabo los pensadores del paganismo y la que debían asumir ahora los pensadores cristianos. Después de todo, unos y otros se proponían ofrecer a los hombres orientaciones acerca de la manera como debían entender y conducir sus existencias.

El dominico Tomás de Aquino y el franciscano Duns Escoto, entre muchos otros, tomarán partido en defensa de una continuidad en las tareas. Para ellos, la revelación cristiana había venido a perfeccionar con nuevas verdades, inaccesibles para nuestra razón humana, la tarea emprendida por aquellos filósofos antiguos. Mientras que el franciscano Guillermo de Ockham, retomando y perfeccionando la doctrina de los nominalistas del siglo XII, defenderá lo que Alfred Freddoso ha llamado con mucha propiedad un "separatismo irénico" (Spade, 1999, p. 346), es decir, separar para resolver el conflicto. Ockham busca establecer una clara línea divisoria entre la razón y la fe, evitando, sin embargo, confrontarlas como enemigas. Será esta corriente de pensamiento, a través de la llamada "vía nueva", la que ejercerá una gran influencia en Martín Lutero y en los demás reformadores.

El interés claro de Wittgenstein es sacar a la luz la innegable diferencia que existe entre el lenguaje de la religión y el lenguaje del conocimiento o de la ciencia. El juego de lenguaje religioso está, por muchos aspectos, más cerca del juego de lenguaje del amor que del lenguaje del conocimiento.

En esto retoma sin duda un punto de vista que había sido sustentado por la corriente franciscana, con su clara inclinación por el voluntarismo, es decir, por aquella doctrina que le otorga una superioridad a la voluntad sobre el entendimiento, y que tiene sus raíces en Agustín de Hipona. Sin embargo, el representante más significativo de esta manera de entender el lenguaje religioso es, sin duda, San Buenaventura.

El 19 de abril de 1937 escribe Wittgenstein en su *Diario*:

> Creo: por la palabra 'creer' se ha causado en la religión mucho daño, un daño terrible. Todas esas enrevesadas ideas sobre la "paradoja", el significado eterno de un hecho histórico, y semejantes. Pero si en lugar de "Fe en Cristo" dices: "Amor a Cristo", desaparece la paradoja, es decir, esa provocación del entendimiento. ¿Qué tiene que ver la religión con un cosquilleo así del entendimiento? (También esto puede pertenecer a su religión para alguien). No es que entonces pudiera decirse: Bueno, ahora todo es sencillo –o comprensible. No es en absoluto comprensible, solo es no incomprensible. (2000, pp. 238-239).

La intención parece clara. Se trata de dejar a un lado las controversias sobre la racionalidad o irracionalidad de las creencias religiosas, para centrar la atención en su núcleo de sentido. Y este núcleo, en el caso del cristianismo, se halla en la persona de Jesús de Nazaret. Por eso, amarlo, es decir, conocerlo, apreciar su comportamiento y sus enseñanzas, y tratar de comportarse de acuerdo con ellas, en eso consiste realmente la religiosidad. Más allá o más acá de las controversias doctrinales, lo central es la figura de Cristo y su seguimiento.

5. Hay, por último, una característica de la creencia religiosa que a Wittgenstein le llamaba mucho la atención, y que ejerció sobre él, como lo sabemos por sus diarios y otros escritos, un atractivo muy especial, a saber, el *carácter radical de la convicción* que la acompaña. A propósito de esto, asegura:

> La creencia es un hecho mucho más fuerte: renunciar a placeres, apelar siempre a esa imagen. En un sentido, hay que llamar a esto la más firme de todas las creencias, porque la persona arriesga por ello lo que no arriesgaría por cosas mucho mejor fundadas para ella. Aunque distinga entre cosas bien fundadas y no bien fundadas. (1996, p. 130).

Con ello trae a colación lo que, como ya hemos visto, se conoce en la tradición teológica cristiana con el nombre de fe fiducial, cuestión ligada estrechamente con la anterior, es decir, con la relación entre la fe y la razón. En esto ha insistido sobre todo la doctrina protestante, apoyada en sus orígenes nominalistas de corte agustiniano, que le otorga una preeminencia a la voluntad sobre el conocimiento. Frente a una fe llamada dogmática, de rasgos racionalistas, que pone el acento en la aceptación intelectual del contenido de los dogmas religiosos y en la corrección doctrinal, tal como la que predomina en la tradición oficial de la Iglesia Católica, los protestantes han insistido en que la creencia religiosa es, ante todo, un acto de la voluntad. Se trata de un acto por el cual se cifra la confianza sobre una palabra dada, sobre una promesa de salvación; acto que, además, como insistirá sobre todo el calvinismo, es él mismo un don de Dios, una gracia que se recibe sin merecimiento alguno.

Creer es entonces confiar en alguien, y de ahí la firmeza de esa convicción, a pesar de, o tal vez precisamente por la falta de razones constringentes, ya que se trata precisamente de un acto de confianza. El término 'confianza', cuando se refiere a una persona o a la palabra que alguien nos ha dado, implica cierto grado de certidumbre, pero una certidumbre que no excluye la posibilidad del error. Precisamente porque la duda no puede ser excluida, es que hablamos de confianza, y no de una simple convicción racional. Sin embargo, al tratarse de un compromiso personal con la palabra dada, las consecuencias de esa confianza pueden llegar a ser más significativas que las que pudieran seguirse de una simple convicción intelectual. En otras palabras, un acto de confianza descarta la posibilidad de alcanzar una certeza absoluta sobre la persona o sobre la palabra dada por dicha persona; porque si se diera esa certeza absoluta, la confianza desaparecería; tendríamos un conocimiento seguro, pero no confianza. Ahora bien, esa falta de certeza conceptual se ve no solo compensada, sino superada por la voluntad de confiar, por la decisión de entregarse, así como por el objeto de dicha confianza que no es otro que la palabra de Dios. De ahí la gran fuerza que tiene el acto de fe; fuerza que a Wittgenstein le llama tanto la atención.

La conclusión de esta *Primera lección* podemos muy bien resumirla con las palabras de Hilary Putnam: "Dicho brevemente –y tal vez ésta sea la única cosa absolutamente clara con respecto a las lecciones–, Wittgenstein cree que la persona religiosa y el ateo hablan sin comprenderse" (1996, p. 143).

b. Segunda lección

El asunto alrededor del cual gira la segunda lección es el de los enunciados teológicos. En último término, los enunciados teológicos vienen a ser aseveraciones sobre Dios. Se dice que Dios es esto o es aquello, o que hace esto o hace aquello. Conviene tener en cuenta que cuando hablamos del lenguaje religioso estamos refiriéndonos en realidad a dos lenguajes o a dos juegos de lenguaje al menos parcialmente diferentes. Por una parte, al lenguaje mediante el cual los creyentes expresan sus creencias, como cuando recitan el credo o su profesión de fe, cuando celebran sus ritos o ceremonias, entonan sus cantos o leen la Escritura Sagrada. Por otra parte, al lenguaje de los teólogos, con el cual expresan sus reflexiones acerca de ese primer lenguaje propiamente religioso. Se trataría entonces, en este segundo caso, de un verdadero metalenguaje, cuyo estatuto, así como sus relaciones con el primero, no son para nada fáciles de establecer, y han dado pie a una muy variada multiplicidad de propuestas de explicación.

Sin embargo, Wittgenstein no tiene en cuenta estas complejas distinciones, y se refiere en general al lenguaje religioso como aquel que está condicionado por las reglas que se establecen a partir de ese modo de vida o juego de lenguaje que llamamos creencia religiosa. La segunda lección, a pesar de hablar sobre el lenguaje religioso, no establece una clara diferenciación entre religión y teología o, para ser más precisos, entre el lenguaje o los lenguajes de la religión y el lenguaje o los lenguajes de la teología. Uno bien podría decir que a Wittgenstein no parece interesarle la teología.

Por otra parte, conviene también señalar que, cuando Wittgenstein se refiere a la religión como un juego de lenguaje, está pensando, sobre todo, en su propia tradición religiosa. Educado en el seno de una familia católica, con raíces hebreas, no solo tuvo ocasión de conocer el ambiente protestante, sino que mostró un gran interés por los escritos de Kierkegaard, cuyo talante marcadamente antirracional estaba ejerciendo, como ya hemos visto, una significativa influencia en la teología protestante de los comienzos del siglo XX.

El problema con la palabra 'Dios' señala la segunda lección, es que su aprendizaje tiene semejanzas con el aprendizaje de otros términos que designan personas, y más precisamente, personas ausentes, como podrían ser unas tías de la familia de las que se tienen unas fotografías o unos recuerdos anecdóticos. El lenguaje religioso sobre Dios suele insistir en

su trascendencia, de modo que todo lo que podamos decir de él tiene un carácter figurativo. Dice Wittgenstein:

> La palabra `Dios' está entre las primeras que se aprenden: imágenes y catecismos, etc. Pero sin las consecuencias de las imágenes de las tías de la familia, por ejemplo. No se me ha mostrado [lo que la imagen simboliza]. La palabra es usada como una palabra que representa a una persona. Dios ve, recompensa, etc. "Una vez mostradas todas esas cosas, ¿he comprendido lo que esa palabra significa?". Yo diría: "Sí y no"' He aprendido lo que no significa. (1996, p. 136).

La reflexión apunta aquí a un aspecto particularmente significativo de la tradición tanto religiosa como teológica, a saber, la llamada "teología negativa". Dada la trascendencia de Dios, todo lo que podemos decir de él debe ser claramente diferenciado de lo que podemos decir de las cosas que conocemos. Pero como nuestro lenguaje se elabora para referirse a esas cosas que están a nuestro alcance, la manera más adecuada para referirse a Dios viene a ser por la vía de la negación. Sabemos lo que Dios no es, pero no podemos saber con plena claridad lo que Él sea, a no ser en la medida en que Él mismo se nos revele.

En la teología cristiana, el punto de referencia inicial de esta corriente se encuentra en el texto Los nombres divinos, del llamado Pseudo Dionisio o Dionisio el Areopagita, escrito que gozó de una gran autoridad a todo lo largo de la Edad Media y que marca profundamente la mística cristiana. El nombre del autor aludía al discípulo que siguió a Pablo luego de su famoso discurso en el Areópago de Atenas (cf. Hch, 17: 34), y durante mucho tiempo se creyó que sus escritos contenían la doctrina esotérica del apóstol. Con un acento marcadamente neoplatónico, insiste una y otra vez en que de Dios, quien se halla más allá de todo ser y de todo ente, solo cabe hablar apoyados en los textos sagrados mediante los cuales Él mismo se nos ha revelado:

Así pues, no hay que osar por entero decir, ni tampoco reflexionar algo acerca de la divinidad supraesencial y oculta, más allá de lo manifestado a nosotros por la vía divina a partir de los Sagrados Oráculos [las Sagradas Escrituras]. Pues sería desconocimiento de su supra-esencialidad por encima de la razón, inteligencia y esencia. Para ella hay que aplicar la ciencia supra-esencial, alzándonos sobre lo escarpado tanto como el rayo de los

Oráculos teárquicos nos lo conceda, dirigiéndonos hacia los esplendores superiores con la prudencia y sacralidad que rodea lo divino (Dionisio, 2005, p. 207).

Ahora bien, esta influencia dionisiana ha sido señalada y analizada muy bien en la misma teología de Tomás de Aquino, por el filósofo y teólogo Jean-Luc Marion en su ensayo "Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía", que forma parte de su libro *Dios sin el ser*. Luego de examinar los diversos elementos que constituyen la onto-teo-logía, tal como ésta ha sido definida por Heidegger, y mostrar cómo ninguno de ellos puede aplicarse en forma adecuada al pensamiento de Tomás, nos dice:

> Evidentemente, resulta indiscutible que Tomás de Aquino designó a Dios como *esse*. Pero resulta discutible que, asignado como propio de Dios, este *esse* designe lo que la metafísica, incluida "la pregunta por el ser", ha llegado a concebir –y no un más allá del ser mismo, sea cual *sea*. Esta transgresión no implicaría ninguna pérdida óntica u ontológica, ni ninguna irracionalidad: solo constata que, racionalmente, solo conviene a Dios lo que se conforma al infinito. (2005, p. 309).

Por otra parte, cuando prestamos atención a la cuestión sobre la existencia del objeto mencionado con la palabra 'Dios', vemos, dice Wittgenstein, que "la cuestión de la existencia de un dios o de Dios desempeña un papel por completo diferente del de la existencia de cualquier persona u objeto de los que haya oído hablar alguna vez" (1996, p. 136).

En un artículo de 1958, titulado *La posibilidad de los enunciados teológicos*, Ian M. Crombie elaboró un estudio, detallado y cuidadoso, acerca de las por él llamadas "anomalías del lenguaje religioso", señalando que existen dos clases de tales anomalías. Unas que corresponden al sujeto de las oraciones, es decir, al uso de la palabra 'Dios', y otras al predicado, es decir, a lo que suelen decir los creyentes a propósito de Dios. En cuanto a la primera, que es aquella a la que se refiere aquí la cita de Wittgenstein, nos dice Crombie:

> La noción de Dios como espíritu es en verdad un error categorial, o una transgresión categorial, pero cometida en forma deliberada para expresar lo que sentimos previamente y, si sentimos algo previamente, cometemos de manera deliberada la transgresión categorial para expresar que ese

> sentimiento tiene algún significado –a saber, aquel que está designado para expresar (citado en Romerales, 1992, p. 93).

La función peculiar que juega el sujeto 'Dios' en los enunciados teológicos muestra que se refiere a un cuasisujeto, a una entidad sui géneris, que si bien es tratada como si fuera un objeto real y determinable, en realidad no es tal. Dicho en otras palabras, el lenguaje religioso no transmite, o no parece transmitir, un conocimiento acerca de un objeto determinado, ya que de ese mismo objeto se dice que rebasa todo conocimiento. No se trata propiamente de ofrecernos un conocimiento que pudiéramos alcanzar por medio de una revelación, sino de expresar un sentimiento de limitación y un anhelo de transgredir esos límites.

Esto, por supuesto, pareciera poner en entredicho casi toda la teología cristiana, ya que la misma ha operado siempre, o casi siempre, bajo el supuesto de que la revelación cristiana le ha dado la oportunidad al hombre de acceder a conocimientos que están más allá de la capacidad natural de su razón. Sin embargo, a todo lo largo de la historia del pensamiento cristiano, ya desde sus orígenes y bajo la influencia de la gnosis, o luchando contra la misma, se ha ido conservando, como lo he señalado, una corriente muy fuerte de "teología negativa". El sentido del término 'Dios' es el de lo indecible, de aquello que supera todas las posibilidades tanto del lenguaje como del pensamiento humano. Forma de pensar que ha sido compartida por casi todos los grandes místicos cristianos. Sin embargo, el interés de Wittgenstein parece centrarse, sobre todo, en el sentido operativo que ese término tiene dentro del juego de lenguaje religioso. Resalta para ello dos aspectos de su particular interés.

Por una parte, que "el no creer en la existencia de Dios ha sido considerado algo malo. Normalmente, si no creo en la existencia de alguna cosa, nadie pensaría que hay algo incorrecto en ello" (1996, p. 137). Lo cual no hace sino resaltar el carácter moral de tal creencia, es decir, que se trata, en primer término, de ofrecerle al comportamiento una cierta manera de comprenderse, una cierta perspectiva para interpretarse, una actitud básica desde la cual responder a las cuestiones que la vida le plantea.

Ahora bien, además de ese sentido moral que se le atribuye a la creencia en Dios o a su negación, hay otro aspecto que llama la atención del pensador austríaco, esta vez con respecto a la idea de creer:

> Además, existe este extraordinario uso de la palabra 'creer'. Se habla de creer y al mismo tiempo no se usa 'creer' como se hace ordinariamente. Podrían decir (en el uso normal): "Usted solo cree –¡ah, bueno!...". Aquí se usa de modo por completo diferente; por otra parte, no se usa como generalmente usamos la palabra 'conocer'. (1996, p. 137).

El uso normal de la palabra 'creer' parece ser aquel en el que se dice que creemos en algo porque no tenemos razones suficientes para sustentar nuestra creencia y convertirla en conocimiento. "Creemos que mañana va a llover", precisamente porque no sabemos si ello sucederá de hecho. Si alguien solo cree en algo, significa que está convencido de ello sin razones suficientes como para poder demostrarlo y en esto se parece a la creencia religiosa. Es el caso, por ejemplo, cuando alguien afirma que cree saber quién ha sido el ladrón, pero no está en condiciones de poderlo demostrar. Ahora bien, si en el caso ordinario la creencia implica un grado inferior de certeza o de seguridad que cuando decimos conocer algo, en la creencia religiosa parece ocurrir todo lo contrario. Esa misma falta de razones parece otorgarle una seguridad que supera por completo la que puede alcanzarse en el conocimiento por meras razones, ya que, como lo pudimos notar anteriormente, se apoya en una decisión de la voluntad que apunta a confiar en la palabra misma de Dios y apunta a la manera de comportarse.

Creencia religiosa no es, entonces, ni una simple creencia por falta de razones suficientes, ni un saber apoyado en razones valederas. Una vez más, se trata de un acto de la voluntad que brota de una actitud muy particular con respecto a la propia existencia. Y es este carácter particular el que Wittgenstein se ha propuesto resaltar.

Lo que el texto de esta segunda lección dice a continuación me resulta bastante confuso. Las notas tomadas no permiten seguir con claridad el hilo de la argumentación. Ensaya diversos ejemplos que parecen apuntar en sentidos divergentes. Se nota muy bien que no se trata de una transcripción de la lección, sino de notas tomadas un poco al desgaire. Lo que logro entender es que Wittgenstein se propone señalar cómo un creyente no apoya en realidad su convicción sobre las razones que podría tener para ello, ni tampoco sobre la posibilidad de señalar el objeto de la misma, porque sabe muy bien que tal objeto no puede ser representado de manera directa.

Trae entonces a colación el famoso cuadro pintado por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina, para decirnos:

> Tomen *La creación de Adán*. Pinturas de Miguel Ángel que representan la creación del mundo. No hay nada, en general, como una imagen para explicar los significados de las palabras, y considero que Miguel Ángel era tan bueno como el que más e hizo todo lo que pudo, y allí está la pintura de la Divinidad creando a Adán. Si alguna vez la viéramos, seguro que no pensaríamos que eso es la Divinidad. La imagen tiene que ser usada de un modo por completo diferente si vamos a llamar 'Dios' a ese hombre con la extraña capa, etc. (1996, pp. 140-141).

Cabría pensar que con este ejemplo Wittgenstein se propone mostrar cómo el lenguaje religioso se aparta por completo de cualquier intento descriptivo. El uso tan peculiar que hace de las imágenes así parece indicarlo. La imagen, por así decirlo, vale por sí misma, porque el objeto que se quiere dar a conocer por medio de ella no puede ser imaginado, ni tampoco, hablando con propiedad, ser representado por dicha imagen. ¿Se trata entonces de dar a conocer un sentimiento? Esto será lo que interprete el alumno Lewy, cuando, en un contexto semejante durante la tercera *Lección*, señale: "Lewy: En este caso usted podría querer decir solo que él expresó una cierta actitud". Y Wittgenstein le responda: "Yo diría: 'No, no es lo mismo que decir: 'Le tengo mucha simpatía'', y puede no ser lo mismo que decir cualquiera otra cosa. Ello dice lo que dice. ¿Por qué usted habría de ser capaz de sustituirlo por cualquier otra cosa?" (1996, p. 148).

Ahora bien, si nos fijamos en la manera como los creyentes suelen utilizar sus enunciados acerca de Dios, no se puede evitar la impresión de que los usan con propósitos descriptivos. Se nos dice, por ejemplo, que Dios es creador del mundo, o que salva a los hombres que creen en Él, o que envió a Jesucristo para salvarnos, etc. Es cierto que tales enunciados son utilizados, como lo dice Crombie, con la clara intención de cometer una transgresión categorial. Pero, precisamente, esa transgresión va en el sentido de realizar un enunciado descriptivo, solo que sobre una realidad que no puede ser descrita de manera directa. ¿Obedece entonces más bien a un sentimiento que desea expresarse, o a una cierta actitud que busca manifestarse, sin encontrar un lenguaje adecuado para hacerlo?

Algunos wittgensteinianos lo han entendido así, siguiendo una línea

que tiene un gran parentesco con la sustentada por Spinoza en su *Tratado teológico-político*, donde busca mostrar cómo las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, tanto de judíos como de cristianos, no pretenden otra cosa que amonestarnos acerca de nuestra manera de vivir, ofrecernos normas de comportamiento o actitudes ante los avatares de la existencia, pero en ningún momento transmitir una enseñanza doctrinal o un conocimientos objetivo. El título mismo del capítulo XIII del *Tratado* lo señala con claridad: "Se demuestra que la Escritura no enseña sino cosas muy sencillas, ni busca otra cosa que la obediencia, y que, acerca de la naturaleza divina, tan solo enseña aquello que los hombres pueden imitar practicando cierta forma de vida" (1996, p. 299).

En realidad, como anota Hilary Putnam, "aunque Wittgenstein no dice aquí que el lenguaje religioso sea no cognitivo, porque él 'no desea decir nada que [la persona religiosa] no diría', uno puede, sin embargo, sugerir que, al menos por implicación, él ha dicho que es no cognitivo" (Putnam, 1992, p. 157). Esto, por supuesto, no es aceptable para la teología cristiana. Esta considera que las Sagradas Escrituras tienen un carácter normativo para la utilización del lenguaje que describe las relaciones de Dios con nosotros y de nosotros con Dios. Es cierto que ello no les quita el sentido figurativo a esas expresiones; pero aceptar el carácter de revelación de los textos significa aceptar que su vocabulario expresa de manera correcta lo que Dios ha querido revelar.

c. Tercera lección

La tercera lección consta de tres partes, que en el texto inglés aparecen claramente separadas por espacios interlineales; espacios que la traducción española no tuvo en cuenta. Después de unas consideraciones preliminares sobre lo que pudiera significar "dejar de existir" y "ser un espíritu desencarnado", el texto hace un largo rodeo acerca de la referencia, buscando precisar la pregunta: ¿en qué sentido decimos que una palabra o un enunciado se refiere a algo?

No voy a detenerme aquí a considerar este importante rodeo, que resulta de gran interés para quienes desean comprender la manera como Wittgenstein examina el problema lingüístico de la referencia. Tomaré solo la consecuencia que del mismo se deriva, en cuanto aplicable a la religión

como un juego de lenguaje. Para ello seguiré las indicaciones dadas por Hilary Putnam a este respecto.

Ante todo, es bueno señalar que Wittgenstein ha venido mostrando que la idea de lenguajes inconmensurables no resulta adecuada para entender la falta de comprensión entre un creyente y un no creyente. Y tampoco parece ser de mucha ayuda considerar que el lenguaje religioso no es descriptivo o cognitivo. Es muy probable que no lo sea, pero ello no es suficiente para comprender su uso. Ante la objeción que pudiera hacerse, de que los creyentes no consideran que están expresando solo sentimientos o actitudes cuando hablan de sus creencias, Wittgenstein parece querernos decir que tampoco resulta esclarecedor preguntar si el lenguaje religioso posee una referencia. A este respecto habla de confusión, y a ello comenta Putnam:

> El uso del lenguaje religioso se asemeja y no se asemeja a los casos ordinarios de referencia: pero preguntar si es "realmente" referencial o "no es realmente" referencial, es caer en confusión. No hay una esencia de referencia. Los pensadores religiosos serán los primeros en decirnos que, cuando se refieren a Dios, su "uso referencial" es bien poco parecido al uso referencial de "mi hermano en América"' En pocas palabras, Wittgenstein nos está diciendo cuál no es la manera de entender el lenguaje religioso. La manera para entender el lenguaje religioso no es tratar de aplicarle alguna clasificación metafísica de las posibles formas del discurso. (1992, p. 168).

Entender el lenguaje religioso no es propiamente el resultado de someterlo a un examen gramatical o a un proceso semántico cualquiera, sino que se debe atender a lo que el mismo significa en la vida del creyente, en la manera como orienta su comportamiento. De ahí que la idea de sobrevivencia después de la muerte pueda tener un sentido, que a Wittgenstein le parecía de particular interés, a saber, la idea de que tenemos obligaciones o deberes por los que debemos responder más allá de nuestra existencia temporal. Tal vez no sepamos cómo entender la resurrección, y es posible que el creyente mismo no esté en condiciones de hacérnoslo entender. Utiliza imágenes para ello, pero el valor de esas imágenes no consiste en que con ellas nos dé a conocer una realidad que esté más allá de dichas imágenes. Es como si las imágenes valieran por sí mismas.

Wittgenstein señala:

> Un gran escritor dijo que cuando era niño su padre le había encargado una tarea, y él, de repente, sintió que nada, ni siquiera la muerte, podría librarle de la responsabilidad [de cumplir ese encargo]; era su deber realizarla y ni siquiera la muerte podría hacer que dejara de ser su deber. Dijo que, en cierto sentido, esto era una prueba de la inmortalidad del alma, porque si ésta pervive, la responsabilidad no morirá. La idea viene dada por lo que llamamos prueba. Bueno, si eso es la idea, está bien. (1996, p. 148).

Por su *Diario* sabemos que esta idea de un juicio después de la muerte tenía para Wittgenstein una particular importancia. Es un aspecto de la religión que parece haberle atraído de manera particular. Juega entonces con una idea, que había sido ya elaborada por J. J. Rousseau, y que había encontrado honda repercusión en el pensamiento de Kant. ¿Por qué los pueblos veneran a sus héroes, que han sufrido y sacrificado sus vidas por los demás?

Oigamos el texto de Wittgenstein, que introduce además un elemento adicional importante:

> Como un insecto revolotea en torno a la luz, así lo hago yo en torno al Nuevo Testamento. Ayer se me ocurrió esta idea: si prescindo por completo de pensar en el más allá, / ¿me parece correcto que una persona sufra toda su vida por la justicia, sufra luego quizás una muerte horrible.– y no tenga ningún tipo de premio por esta vida? Admiro a alguien así, lo pongo por encima de mí, y ¿por qué no digo que fue un burro al utilizar así su vida?, ¿por qué no es tonto? O también: ¿por qué no es el "ser humano más desdichado?", ¿no lo será si ahora todo se reduce a que tuvo una vida horrible hasta su final? Pero piensa que yo en estas circunstancias respondiera: "No, no ha sido tonto, porque ahora tras su muerte le va bien". Tampoco esto es satisfactorio. Él no me parece tonto, ciertamente, al contrario, me parece que hace lo correcto. También podría decir: él hace lo justo puesto que recibe el pago justo, y sin embargo ese pago no me lo puedo imaginar como recompensa tras su muerte. "Ese ser humano tiene que volver a casa", me gustaría decir de una persona así. (2000, pp. 168-170; 15-2-1937).

La idea no es novedosa, ya que, como he dicho, sobre ella había reflexionado Rousseau para sostener la necesidad de la existencia de un Dios moral, de un Dios que exige la virtud, y que a su vez la premia, así como castiga a quienes obran mal; lo cual conlleva la necesidad de una vida después de la muerte. A este argumento, que retoma Kant en *La religión dentro de límites de la mera razón*, Wittgenstein le objeta que para el verdadero creyente la recompensa en la otra vida no puede ser propiamente el motivo de su obrar correcto. De ahí que la imagen del regreso a casa le parezca tal vez más adecuada.

En líneas generales, estos son, a mi parecer, los principales aspectos que pueden destacarse en las tres Lecciones sobre creencia religiosa. Voy a considerar ahora, en forma breve, la controversia que presenta Peter Winch a las tesis de Norman Malcolm acerca del sentido mismo del filosofar wittgensteiniano.

2. Controversia entre Norman Malcolm y Peter Winch

Comencemos por contar la historia. Al morir Norman Malcolm, en 1999, tenía casi listo para la publicación un escrito de su particular interés, en el cual comentaba unas palabras de Wittgenstein a su discípulo y amigo M. O'C. Drury. El texto comienza así:

> Cuando Wittgenstein estaba trabajando en la última parte de las *Investigaciones filosóficas*, le dijo a su antiguo estudiante y amigo cercano M. O'C. Drury: "Mi modo de pensar resulta indeseable en los tiempos presentes; debo nadar con fuerza contra la corriente". En la misma conversación dijo: "No soy una persona religiosa, pero no puedo dejar de mirar cada problema desde un punto de vista religioso". (Malcolm, 1993, p. 1).

Ahora bien, cuando los editores quisieron publicar el estudio de Malcolm, lo hallaron demasiado corto como para conformar un libro, y le pidieron entonces a Peter Winch, buen amigo de Malcolm, que lo prologara. Al darse cuenta de que no compartía las tesis centrales del libro, Winch prefirió añadir una discusión al final de la obra. El libro lleva el título de: *Wittgenstein. ¿Un punto de vista religioso?*

El interés de la discusión, para nuestro tema, es que la tesis central de Malcolm sostiene que ese "punto de vista religioso", al que hace referencia Wittgenstein, corresponde al modo mismo de su filosofía. En otras palabras, que toda la filosofía de Wittgenstein posee un punto de vista religioso, sin el cual no sería posible comprenderla de manera adecuada.

Tesis como ésta han dado pie para que algunos teólogos o filósofos cristianos hayan creído encontrar en el pensamiento wittgensteiniano un poderoso aliado para sus labores intelectuales. Algunos han llegado a decir, como lo ha hecho hace poco el jesuita y filósofo colombiano Vicente Durán, en un estudio por lo demás muy interesante sobre el lenguaje y la experiencia religiosa: "Wittgenstein es uno de los grandes místicos del siglo XX. Su aporte para una mejor comprensión del lenguaje y de la simbólica religiosa *solo puede entenderse desde una concepción profundamente mística de la vida y de la existencia humana*" (Durán, 1999, p. 96).

Veremos si tal afirmación es sostenible. Por el momento, voy a exponer brevemente las cuatro tesis con las que sustenta Malcolm su punto de vista, a saber, que entre la visión filosófica de Wittgenstein y la religión existen claras semejanzas o "analogías". Casi todas estas tesis, en lo que respecta a la concepción wittgensteiniana de la filosofía, las habrán visto expuestas y analizadas ampliamente a lo largo del curso. No volveré sobre ello.

1.a Tesis: en la filosofía, el concepto de explicación tiene un límite más allá del cual no es dado avanzar sin caer inevitablemente en confusiones. Otro tanto pasa en la religión: la "voluntad de Dios" pone fin a toda justificación. Parece ser una justificación, pero en realidad no lo es, porque si lo fuera explicaría todo, y entonces no explicaría nada.

2.a Tesis: la actitud de admiración frente a la existencia de los juegos de lenguaje se asemeja a la actitud de admiración que tiene el creyente frente a la existencia misma del universo.

3.a Tesis: la religión expresa la convicción de que en los seres humanos hay algo básicamente erróneo: "Las personas son religiosas –dice Wittgenstein– en la medida en que se creen no tanto *imperfectas*, sino *enfermas*" (citado en Malcolm, 1993, p. 87).

A propósito de esta tesis, comenta Malcolm:

> Ahora bien, resulta interesante que Wittgenstein utilice el mismo término de 'dolencia' o 'enfermedad' (*Krankheit*) cuando se propone caracterizar las maniobras o expedientes a los que acudimos en las teorizaciones filosóficas cuando intentamos dar explicaciones. En el *Libro marrón* dice: "Hay una especie de enfermedad general del pensamiento que busca siempre (y encuentra) lo que podría llamarse un estado mental a partir del cual brotan todos nuestros actos como de un depósito'" (1993, p. 88).

Esta función terapéutica de la filosofía ha sido muy bien resaltada por Magdalena Holguín en "Wittgenstein: la lógica de la ilusión" (Botero, 2001, pp. 93-109).

4.a Tesis: si bien el cristianismo no es propiamente una doctrina, sino un cambio en la manera de vivir, la filosofía, por su parte, examina los conceptos desde un contexto activo, a partir de nuestras acciones y reacciones prelingüísticas o prerracionales:

> Es claro que existe –dice Malcolm– una analogía entre la manera de ver de Wittgenstein, según la cual nuestros conceptos se basan en acciones y reacciones humanas, y su concepción de que lo más fundamental en una vida religiosa no es la afirmación de credos, ni siquiera la plegaria y la adoración, sino más bien ejecutar buenas acciones, ayudar a los demás de manera concreta, tratar sus necesidades como si fueran propias, abrirles el corazón, no ser frío o despectivo con ellos, sino cariñoso. (1993, p. 92).

Peter Winch pasa revista a cada una de estas tesis y presenta argumentos, ya sea para invalidarlas, ya sea para corregirles su significado. No voy a detenerme en cada una de ellas, aunque resultaría, sin duda, de gran interés. Solo voy a recoger los que considero sus argumentos centrales, y con los cuales me parece que sustenta muy bien su interpretación alternativa.

En primer lugar, importa señalar que el texto de Drury no habla de problemas filosóficos, sino de problemas en general, y de ellos dice Wittgenstein que no puede enfrentarlos sino desde un punto de vista religioso. Conviene diferenciar muy bien en Wittgenstein sus reflexiones personales acerca de la religión, sus comentarios y análisis del juego de lenguaje religioso, y su concepción de la filosofía como actividad esclarecedora o terapéutica.

Ahora bien, ¿qué quiere decir "un punto de vista religioso"? Para entenderlo, Winch examina un texto de particular interés, como es la

carta que Wittgenstein le escribió a su amigo Drury para tranquilizarlo, debido a los escrúpulos que éste le había manifestado por no desempeñar a cabalidad su profesión de médico y por no haberse convertido en un sacerdote católico. Allí Wittgenstein insiste en que la verdadera religión implica un compromiso personal, una voluntad de servir sin esperar recompensa y, sobre todo, considerar todo lo que tenemos o lo que está a nuestra disposición como un don de Dios. Es a estos elementos a los que parece aludir Wittgenstein cuando habla de su manera de confrontar toda clase de problemas. Se trata de algo más impreciso, sin duda, que lo señalado por Malcolm, pero no por ello menos real y más compaginable, por una parte, con lo que nos expresa su *Diario* y, por la otra, con su repetida insistencia en que él mismo no se consideraba un espíritu religioso. Enfrentar los problemas desde un punto de vista religioso es entonces comprometer en ellos su propia vida, asumirlos como un deber que le ha sido impuesto y ante el cual no hay escapatoria, pero también como un don sobre cuyo ejercicio deberá dar cuenta en alguna forma. Pero esto no tiene por qué significar que su filosofía misma posea un carácter religioso. Más aún, muchas de sus tesis, que en un primer momento parecieron como una oferta inesperada de apoyo a la reflexión de creyentes y teólogos, se han visto, con un poco más de distancia, que comportan elementos de alta peligrosidad para la manera como se concibe la religión dentro de cauces relativamente ortodoxos.

Enrique Romerales, en la presentación que hace del llamado "fideísmo wittgensteiniano", llega a decirnos, en forma, a mi parecer, un tanto excesiva:

> Al ver en Wittgenstein a un poderoso aliado contra toda teología –o ateología– filosófica, muchos creyentes han visto un potencial salvador de la religión. Pero si la religión que hay que defender (o apuntalar) es la que tiene en mente Wittgenstein, más vale hundirse con toda dignidad, que mantener a flote un espectro viviente, reconfortándonos diciendo que "esta es la religión más [de]pura[da] y genuina". (Romerales, 1992, p. 35).

Comparto la tesis de Winch de que la filosofía del vienés no comporta, en sí misma, un carácter religioso o místico. (Por lo demás, esta última palabra resulta muy difícil de precisar). La declaración a Drury debemos entenderla en el sentido de que la manera como él llevaba a cabo sus reflexiones filosóficas lo comprometían de lleno; eran para él, como bien

lo muestran sus diarios, verdaderos esfuerzos personales en los que se veía comprometida toda su existencia. Wittgenstein fue sin duda un espíritu profundamente religioso. Aunque él mismo no se consideraba como tal, no cabe duda de que tuvo una particular sensibilidad por todo lo que concierne a la religión, y sobre todo en lo que respecta al comportamiento correcto y a la responsabilidad que va más allá de la muerte. Pero esto no permite afirmar que para entender su pensamiento haya necesidad de participar con él en tales sentimientos, comprender y compartir sus inquietudes. Su obra filosófica no se presta para ninguna clase de recuperación religiosa o teológica, porque ella se sostiene por sí misma, con relativa independencia de los sentimientos personales de su autor. Si bien es cierto que para comprender algunos aspectos de su pensamiento pueda ser útil conocer el talante de la persona que los elaboró, creo que hay otros, y muy importantes, que más bien podrían verse oscurecidos si queremos leerlos desde una perspectiva religiosa.

No encuentro mejor manera de poner fin a estas consideraciones sobre Wittgenstein y la religión, que recordar las palabras con las cuales termina su conocida *Conferencia sobre ética*, dictada hacia 1930, al referirse al sinsentido que muestran las expresiones éticas y religiosas cuando pretenden expresar lo que son valores absolutos:

> Después de todo, a lo que nos referimos al decir que una experiencia tiene un valor absoluto es simplemente a un hecho como cualquier otro y todo se reduce a esto: todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones religiosas. Siempre que se me echa esto en cara, de repente veo con claridad, como si se tratara de un fogonazo, no solo que ninguna descripción que pueda imaginar sería apta para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría ab initio cualquier descripción significativa que alguien pudiera posiblemente sugerir por razón de su significación. Es decir, veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o de religión– es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de la jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el

sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente, y que por nada del mundo ridiculizaría. (1990, p. 43).

El resentimiento como argumento moral[15]

En su conocida conferencia *Freedom and Resentment*, Peter Frederick Strawson se propone corregir el determinismo moral, tomando como punto de apoyo el resentimiento, es decir, la reacción natural que experimentamos cuando alguien nos causa una ofensa o una injusticia. Resulta interesante confrontar su propuesta con la doctrina moral de Spinoza, ya que ésta no solamente sostiene un fuerte determinismo, sino que, por el contrario, busca desarraigar del sabio el resentimiento, ya que éste produce tristeza, es decir, debilitamiento de las fuerzas morales, y debe ser contrarrestado con una adecuada comprensión de la causa que nos lo produce.

Para desarrollar mejor la confrontación, voy a comenzar exponiendo, en sus líneas fundamentales, la propuesta de Strawson, buscando determinar la estructura básica de su argumentación, para contrastarla luego con la doctrina de Baruch Spinoza.

15 El texto fue publicado, en una primera versión, en *Ideas y Valores*, (94), pp. 11-20.

1. La propuesta de Strawson

Comencemos recordando que, en su artículo, Strawson distingue al menos tres grandes grupos de actitudes o sentimientos reactivos frente al comportamiento ajeno o propio. El primer grupo de actitudes reactivas podemos recogerlo bajo la pareja *gratitud* o *resentimiento*. Corresponde a la reacción que experimentamos cuando alguien nos trata justa y amablemente o, por el contrario, nos ofende. A tales actitudes reactivas podemos llamarlas personales, en cuanto nos hallamos directamente involucrados. Un segundo grupo comprende actitudes o sentimientos reactivos en los cuales no nos hallamos directamente involucrados; es el caso cuando vemos que alguien ofende o trata injustamente a un tercero. Estos sentimientos podemos resumirlos bajo el término general de *indignación*. Y un tercer grupo de actitudes reactivas se refiere a mi propio mal comportamiento con respecto a los demás, y lo podemos llamar *vergüenza*.

Vamos a fijar nuestra atención, como lo hace Strawson, en el primer grupo, es decir, en el resentimiento, porque allí se centra su argumentación, sin olvidar los otros sentimientos que conforman en su conjunto el tejido que fundamenta su propuesta moral. Podríamos resumir así su argumentación: el resentimiento es una actitud natural que exige explicación. Es verdad que puede ser neutralizada de dos maneras diferentes. Una es cuando caigo en la cuenta, o se me hace caer en la cuenta, de que el sujeto que causó la ofensa carece de responsabilidad moral: es un loco o un niño, para decirlo en pocas palabras. En este caso, el sujeto en cuestión está situado fuera de una relación verdaderamente interpersonal, ya que no se puede apelar a su capacidad de responder por sus actos. Una segunda forma de neutralizar el resentimiento consiste en señalar una disminución de la responsabilidad del ofensor: "estaba sometido a una gran presión" o "tiene un carácter irascible". Aquí el resentimiento no se espera que desaparezca, sino que se aminore, precisamente porque la relación interpersonal no se ha roto por completo, sino que se halla disminuida.

En esa forma, Strawson ha mostrado cómo el resentimiento (y las demás actitudes reactivas) se fundamentan sobre las relaciones interpersonales, es decir, consideramos a los demás tan responsables de sus actos como nos consideramos a nosotros mismos, y por ello nos resentimos de su trato

injusto con nosotros (o de unos con otros, o de nosotros frente a ellos). Con lo cual cree Strawson estar en condiciones de tomar partido frente a las doctrinas contrapuestas del determinismo y del no determinismo. Confiesa, sí, no haber entendido nunca bien la doctrina determinista, y aunque considera que el indeterminismo va muy lejos en sus pretensiones metafísicas al no explicar los sucesos "tal como nosotros los entendemos", se comprende muy bien que rechace el determinismo por las consecuencias que éste acarrea. Busca entonces un camino intermedio que, sin caer en un indeterminismo incomprensible, le permita evitar las consecuencias indeseables del determinismo. Pero, ¿cuáles son esas consecuencias?

Consideremos para ello una posible actitud alternativa frente al resentimiento: ver al ofensor como alguien que obedece a una serie de determinaciones, de modo que su comportamiento se debe atribuir a ellas; en esta forma podemos comprender mejor su acción y buscar los medios más adecuados para influir sobre ella. Esta actitud objetiva o "científica" es precisamente la que debemos asumir frente a los ofensores con quienes no podemos establecer verdaderas relaciones interpersonales (locos o niños); pero ¿debemos también tomarla con los demás ofensores? Sin duda que en ocasiones particulares esta actitud objetiva u objetivante puede ser muy recomendable, pero la cuestión es: ¿puede ser generalizada?

Aquí está, precisamente, la consecuencia indeseable de un pretendido determinismo universal; porque nuestro resentimiento (y las otras actitudes reactivas) tendrían que desaparecer para dar lugar a actitudes objetivantes, con las cuales buscamos entender los móviles de un determinado comportamiento humano, así como la mejor manera de incidir sobre él para nuestro beneficio. Con ello, considera Strawson, las relaciones interpersonales se anularían, y entraríamos en un mundo donde las prácticas de condena moral o de castigo "tienen tan solo el carácter de instrumentos tácticos, de métodos de tratamiento individual y de control social" (1974, p. 61/76)[16]. Un mundo así produce horror, porque en él se excluyen no solamente las actitudes reactivas morales, sino que también se "excluyen al mismo tiempo elementos esenciales de los concepto de condena *moral* y de responsabilidad moral" (1974, p. 63/76). Ahora

16 El primer número corresponde a la paginación de la versión en español. Para el segundo, se da la paginación del texto tal como fue editado por Watson, por ser la fuente más común de citación en inglés, tal como lo indica la edición de McKenna, en la que me apoyo, y la cual indica esa misma paginación entre paréntesis cuadrados (ver Bibliografía: McKenna).

bien, si las consecuencias inaceptables (e imposibles) del determinismo lo desautorizan como doctrina práctica, no por ello podemos caer en el indeterminismo que resulta simplemente incomprensible. ¿Qué podría significar que los acontecimientos, o algunos de ellos, son indeterminados?

La solución de Strawson, como las soluciones del empirismo tradicional, consiste en proponer un entendimiento mediante renuncias de las dos partes en conflicto, lo cual termina no siendo satisfactorio para ninguna de ellas. Strawson mismo es consciente de ello y lo declara sin ambages: "Esta conferencia quiere ser un paso hacia la reconciliación; así que es probable que a todo el mundo le parezca fruto de una actitud obstinada" (1974, p. 38/59). Ahora bien, ¿cuál es su propuesta? Realmente no resulta nada clara, y uno se siente tentado a reproducir el párrafo final de su escrito para mostrarlo. Intentaré, sin embargo, resumirlo. Nos viene a recomendar que asumamos el determinismo, pero modificándolo *radicalmente*, ya que tiene razón en enfatizar la eficacia que tienen las actitudes morales (condena moral, resentimiento, castigo, etc.) para controlar las conductas humanas, pero se equivoca al olvidar su carácter de reacciones morales, de expresiones de nuestra naturaleza humana. El objeto mismo de nuestras actitudes reactivas pareciera no poderse entender, pero no podríamos descartarlo, so pena de llegar a consecuencias catastróficas: *un mundo sin relaciones interpersonales*.

2. Análisis de la propuesta

Comienzo por señalar que la debilidad más evidente de la propuesta de Strawson, tal como puede verse a la luz de Spinoza, es su desconocimiento o incomprensión del determinismo. Porque si bien es verdad que comienza confesando que no sabe en qué consista propiamente la tesis del determinismo, todo su artículo constituye un alegato en contra de las indeseables consecuencias de esa tesis, demostrando, de manera indirecta, que tiene una versión muy clara de la misma, aunque muy discutible. Así que lo primero que voy a hacer es tratar de precisar qué entiende Strawson por determinismo.

En primer lugar, el determinismo es para él una doctrina que propone asumir, en lugar de nuestras actitudes reactivas, actitudes objetivantes, es decir, considerar a todos los actuantes, incluido el observador, como objetos que se mueven por determinaciones que les son ajenas y que, por lo tanto, carecen de responsabilidad moral, de culpa o de mérito, en otras palabras, como seres incapaces de responder por sus acciones. Descartadas en esta forma las actitudes morales, el juego de las relaciones humanas se guía en forma exclusiva por criterios de eficacia y de utilidad.

Cabría, sin embargo, dice Strawson, establecer algunas distinciones, aunque solo fueran de carácter hipotético. Podemos suponer un mundo en el cual alguien asume de manera consecuente el determinismo, pero únicamente con respecto a los demás; esa persona sentiría vergüenza por sus acciones injustas con los demás, pero no sentiría resentimiento cuando sufriera una ofensa, ya que los demás carecerían para él de responsabilidad moral; ni sentiría tampoco indignación frente a las ofensas de unos contra otros, por esa misma razón. Tendríamos así una especie de 'santo', muy cercano a la tontería, pero que podría, sin embargo, parecerse al 'sabio' del *spinocismo*: él solo se sabe libre frente al vulgo, al que considera incapaz de acceder a la libertad.

Podríamos también pensar un mundo en el cual alguien, por el contrario, creyera que solo él carece de responsabilidad moral, al estar determinado a obrar como obra, mientras que los demás sí serían culpables cuando obran de manera incorrecta. Este caso, nos dice Strawson, sería aún más aberrante que el anterior, y constituiría "un caso anormal de egocentrismo moral, una especie de solipsista moral" (1974, p. 55/ p. 72). En realidad, nos advierte el mismo Strawson, las diferentes actitudes reactivas "en tanto que capacidades o predisposiciones humanas, se / mantienen o se desmoronan a la par [sic]" (1974, pp. 58-59/74).

En esta forma, por el camino de consideraciones morales, se nos ha ofrecido una imagen del determinismo que constituye una mezcla de insensibilidad moral y de imposibilidad real. Nada extraño, entonces, que se asemeje a la imagen que se han hecho desde sus comienzos los adversarios de Spinoza, al considerar que su doctrina es una forma de fatalismo. En realidad, lo que se busca es atacar un punto crucial de la doctrina spinocista, a saber, su rechazo al concepto mismo de pecado.

Porque Strawson busca afincarse en las actitudes reactivas (resentimiento, indignación y vergüenza) como sentimientos que afloran en nosotros cuando creemos que quien ha actuado de manera incorrecta lo ha hecho en virtud de su libre albedrío. En otras palabras, las tres actitudes reactivas tienen en común el reaccionar ante una acción que se considera incorrecta o injusta, pero, al tratarse de sentimientos o actitudes reactivas, suponen que el sujeto de la acción en cada caso ha obrado con entera libertad, en el sentido de ser culpable de lo ocurrido. No se trata de constatar sin más la incorrección de una acción ajena o propia, sino de resentirla como el efecto de una mala intención, de una voluntad aviesa. Esto significa que quien ha actuado podía haber obrado de otra manera si lo hubiera querido, pero lo ha hecho así "con plena advertencia y con pleno consentimiento", como decía el viejo catecismo católico, el famoso "Astete", al definir el 'pecado'. Por ello, cuando uno mismo o alguien más busca neutralizar esas reacciones, apunta precisamente a negar esa voluntariedad (en el caso de los locos o de los niños), o a disminuirla. Y en esa misma dirección apunta la argumentación de Strawson, a saber, a mostrar que el determinismo descarta por principio toda culpabilidad, al asumir una actitud meramente objetiva; lo cual implica romper toda relación interpersonal, porque solamente es 'persona' quien es o puede ser responsable de sus actos, y solamente es tratado como persona aquel a quien se considera responsable de sus actos.

Podemos, entonces, reformular la argumentación de Strawson de la siguiente manera: tenemos actitudes reactivas porque sentimos que alguien ha "pecado" contra nosotros (resentimiento), que alguien ha "pecado" contra un tercero (indignación), o que nosotros hemos "pecado" contra alguien (vergüenza). Sin duda, es posible que a veces convenga prescindir del carácter 'pecaminoso' de la acción y examinar los hechos de manera objetiva, es decir, sin tener en cuenta las malas intenciones de quien ha obrado de manera incorrecta. Pero pretender volver totalmente objetivas nuestras relaciones interpersonales, hasta el punto de negar la posibilidad misma del pecado, como lo hacen los deterministas (Spinoza), viene a ser una propuesta inaceptable. Por una parte, no resulta realista, ya que esos sentimientos nos son connaturales y por ello universales, y resulta tan evidente que se cometen con frecuencia pecados en el comportamiento

humano, que una teoría metafísica como el determinismo no puede pretender neutralizar tales sentimientos. Pero, además, sería aberrante pretenderlo, ya que, si creemos que todos pueden pecar menos nosotros, nos convertimos en unos egoístas morales, como pudimos verlo antes; y si creemos que solo nosotros podemos pecar, nos convertimos en unos 'santos' muy cercanos a la tontería. Por último, si creemos que nadie puede pecar, nos hallamos en el reino de la fantasía, que es a la vez el reino del más terrible cinismo. Resulta fantasioso, por pretender creer que nadie puede obrar mal, y resulta cínico, porque considera que las sanciones morales y jurídicas no son más que mecanismos para manipular la conducta de las personas.

Como podemos ver, si Strawson hubiera utilizado el concepto de 'pecado', quitándole el carácter religioso que suele tener y entendiéndolo como aquella acción que, a sabiendas, ofende o causa daño a alguien de manera injusta, su argumentación hubiera podido ser mucho más clara[17]. Pero con ello también hubiera sido más clara la fragilidad de su argumentación, así como la inevitable oscuridad que comporta su propuesta de solución. Veámoslo.

3. El problema del "pecado"

Para abordar el problema del "pecado", debemos pasar a confrontar la tesis de Strawson con la doctrina determinista de Spinoza, para lo cual será necesario hacer algunas precisiones sobre la misma. Porque, en contra de lo que parece pensar Strawson, el determinismo, al menos tal como lo sostiene Spinoza, no es una doctrina oscura y difícil de explicar. Sin duda que su justificación metafísica y sus consecuencias filosóficas exigen emprender un largo y profundo esfuerzo especulativo. Pero, en los términos de la confrontación que nos ocupa, podemos muy bien reducir el determinismo a dos tesis complementarias, que no creo que sean demasiado complejas.

1.a Tesis: el determinismo *spinocista* implica la identificación del entendimiento humano con la voluntad: *Voluntas et intellectus unum et*

17 Un ejemplo de la claridad que adquiere la discusión sobre el determinismo cuando se utiliza el concepto de 'pecado' puede verse en el *Tratado sobre la libertad del albedrío,* de Anselmo de Canterbury y sobre todo, en el texto introductorio de Felipe Castañeda, titulado *La libertad condicionada: un análisis del De libertate arbitrii de Anselmo de Canterbury* (ver Bibliografía).

idem sunt (la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo) [E2P49C]. Con ello se quiere decir que nuestra voluntad sigue siempre de manera necesaria los dictados del entendimiento, en el sentido de que cuando obramos, lo hacemos buscando aquello que el entendimiento nos dice que nos conviene más. En esta forma se entiende muy bien la operación de nuestra voluntad, ya que es movida por aquello que el entendimiento le muestra como apetecible.

A la objeción de que con frecuencia esto no parece ser cierto y que apetecemos lo que no nos conviene o aquello que no deberíamos hacer, la respuesta es simple: es cierto que podemos equivocarnos por no haber pensado de manera correcta, es decir, que podemos cometer errores (no pecados); errores que podemos llegar a corregir mediante una correcta reflexión. Spinoza no piensa que estemos exentos de error, por más cuidado que pongamos en el ejercicio de la reflexión, pero no ve en ello ninguna maldad. En otras ocasiones no se podrá hablar propiamente de error en sentido estricto, porque nuestra acción no ha sido el resultado de una correcta deliberación, sino que simplemente hemos seguido nuestros impulsos o nos hemos dejado arrastrar por nuestras pasiones. Esto también lo acepta Spinoza y lo tiene muy en cuenta, ya que le dedica toda la parte cuarta de su Ética a la "servidumbre humana", de la cual nos dice:

> Llamo servidumbre humana a la impotencia para moderar y reprimir los afectos, porque el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera, que a menudo se ve compelido, aun viendo lo mejor, a hacer sin embargo lo peor (E4Prae).

Así que, según esta primera tesis del determinismo, *cuando obramos* es porque seguimos a nuestro entendimiento en la medida en que éste haya alcanzado ideas adecuadas, y cuando no seguimos a nuestro entendimiento, entonces propiamente *no obramos*, sino que padecemos, es decir, somos presa de nuestras afecciones. Sin embargo, en ninguno de los dos casos en que realizamos una acción incorrecta hay lugar para una mala intención, para una búsqueda intencionada del mal, ya que ello carecería de razón, sería simplemente inconcebible. Para hablar en términos clásicos, sería desear lo indeseable.

Tal absurdo es, precisamente, lo que se pretende encubrir (o descubrir) con el término 'pecado'. De modo que la primera tesis del determinismo niega la posibilidad misma del pecado, al negar el concepto de un incomprensible 'libre albedrío', es decir, de una voluntad que desde sí misma y por sí misma escogiera precisamente aquello que el entendimiento le muestra como lo que no debe escoger ("con plena advertencia y con pleno consentimiento"). Toda teoría ética que en forma clara o velada pretenda mantener la idea de pecado o de libre albedrío como indispensable para salvaguardar el sentimiento moral, tiene que distinguir en alguna forma la voluntad del entendimiento; e inversamente, cuando una teoría moral defiende la autonomía de la voluntad frente al entendimiento, es porque tiene una visión pesimista del ser humano como alguien inmerso en el absurdo del pecado. Y esto último resulta interesante, porque, por lo general, se considera que cuando absolutizamos la voluntad estamos exaltando a los seres humanos hasta el nivel de la divinidad, como lo pensaba Descartes (4.a *Meditación*), pero en realidad los estamos poniendo por debajo de los animales, al hacerlos capaces de quebrantar la misma racionalidad, es decir, de comportarse peor que un ser irracional.

2.a Tesis: el determinismo considera que las acciones del ser humano se mueven entre dos formas de determinación, una externa, que proviene de los afectos (pasiones) y una interna, que proviene del entendimiento (acciones). Esta tesis complementa la anterior y es, en cierta forma, su consecuencia. Viene a ser propiamente la tesis del determinismo desde el punto de vista moral. Porque lo que se niega con ella es, de nuevo, que puedan darse acciones indeterminadas, acciones "porque sí", sin ninguna razón suficiente. Las acciones efectuadas por determinaciones externas son propiamente *pasiones*, y en ellas carecemos de libertad. Esas determinaciones externas pueden provenir de nuestras inclinaciones o 'pulsiones', como las llama el psicoanálisis, pero no por ello son menos externas a nuestra conciencia, es decir, no están bajo el dominio de nuestra voluntad. Y, en cuanto a las acciones que provienen de nuestra voluntad iluminada por el entendimiento, también son determinadas, es decir, tienen una razón, o sea, una determinación del entendimiento que nos señala aquello que debemos hacer, aquello que en verdad nos conviene.

Considero que la defensa más lúcida y más consecuente que se ha hecho del libre albedrío se encuentra en la doctrina moral kantiana, y es en ella donde mejor se pueden apreciar los elementos incomprensibles a los que tal defensa nos conduce. De ahí que alguien familiarizado con esa doctrina podría objetarme que no resulta lícito identificar, como lo hace Spinoza, lo que debemos hacer y lo que más nos conviene. Pero esa identificación vale para alguien que, como Spinoza, confíe totalmente en la razón. Porque lo que debemos distinguir con claridad es aquello que *parece* convenirnos, pero que una razón ilustrada puede mostrar con claridad que no es el caso, de aquello que en *realidad* nos conviene, y que una razón ilustrada nos muestra como nuestro deber. Porque algo que debiéramos hacer, pero que no nos conviniera en ningún sentido racional del término, sería para Spinoza algo simplemente inconcebible, y una idea así se halla conectada con la de libre albedrío. No debemos confundir lo que nos dicta nuestra razón con lo que nos señalan nuestras inclinaciones y nuestros apetitos. Dicho en otras palabras, nuestros intereses particulares no son en realidad nuestros verdaderos intereses.

Ahora bien, al situar el comportamiento humano entre dos determinaciones, unas internas y otras externas, Spinoza se preocupa por señalar que en ambos casos obramos de manera natural: una veces seguimos los impulsos de la naturaleza y otras los intereses de nuestra naturaleza racional. De modo que, cuando buscamos con nuestro entendimiento los intereses de nuestra naturaleza racional, no quebrantamos las leyes de la naturaleza, sino que las reorientamos en nuestro propio beneficio, ya que la naturaleza como tal no se preocupa para nada por nuestros intereses. Pero lo que en todo caso resulta imposible es *obrar* en contra de los dictados de la razón "con plena advertencia y con pleno consentimiento".

4. Consecuencias del determinismo

Como nos indica Strawson con gran preocupación, el determinismo implica, en primer lugar, que la actitud racional frente a las ofensas que los demás nos infligen, o que las personas se infligen unas a otras, o que nosotros infligimos a los demás, debería ser una actitud objetivante y no reactiva, es decir, abandonar el resentimiento, la indignación o la vergüenza,

para buscar serenamente las motivaciones de tales acciones y aplicar los correctivos correspondientes. Pero, de nuevo según Strawson, esa actitud objetivante no puede ni debe generalizarse. No puede, porque una teoría general como el determinismo es incapaz de neutralizar sentimientos tan naturales y tan universales como ésos que tenemos cuando se produce una ofensa o una injusticia. Y tampoco debe generalizarse, porque ello conduciría a romper las relaciones interpersonales y a tratarnos unos a otros como simples objetos de manipulación recíproca.

Sin embargo, el determinismo de Spinoza, tal como lo he presentado, no acarrea en verdad las consecuencias que Strawson teme. En primer lugar, porque no cabe esperar que todos o la mayoría de los seres humanos lleguen a adoptarlo, ya que para llegar a comprenderlo de tal manera que se constituya en una actitud vital, es necesario un esfuerzo especulativo muy arduo. Recordemos lo que nos dice Spinoza al terminar su *Ética*:

> El sabio, en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve en su ánimo, sino que, consciente de sí, de Dios y de las cosas con cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera satisfacción del ánimo. Pero si el camino que he demostrado que conduce a este fin parece arduo, sin embargo es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuidaran casi todos? Ahora bien, todo lo excelso es tan difícil como raro. (E5P42S).

En segundo lugar, frente a lo que llamamos un ofensa, el sabio tiene dos opciones claras y racionales: si el ofensor tiene capacidad de reflexionar, deberá tratar de conducirlo a ello para que recapacite y cambie de actitud al corregir su comportamiento, porque se trata de un error o de una debilidad, no de una maldad; pero si el ofensor es incapaz de reflexión o se niega ello, no es el sabio quien rompe la relación interpersonal, como pareciera creerlo Strawson, sino que simplemente constata que esa relación ha sido rota por parte del ofensor. Pero tampoco entonces tiene cabida el resentimiento o la indignación, porque no se ha configurado un "pecado" o una maligna culpabilidad. Lo razonable es acudir a los mecanismos disponibles para reorientar la acción de quien obra sin guiarse por su razón. Y entre esos mecanismos está el suscitar resentimiento o indignación, acudir a la justicia

y al castigo, tomar precauciones o acudir a la propia defensa. Y en cuanto a la vergüenza que podamos sentir por nuestras acciones incorrectas, ella solo tiene sentido como reconocimiento de nuestro error o nuestra debilidad, y debe llevarnos a buscar correctivos, pero no propiamente al remordimiento, que como tal nada aporta para cambiar nuestra forma de comportarnos: "El arrepentimiento no es virtud –dice Spinoza–, o sea que no nace de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente" (E4P54).

En tercer lugar, el sabio comprende muy bien que las actitudes que debe esperar de sí mismo como resultado de un gran esfuerzo de reflexión no pueden ser las mismas que se pueden esperar de quien no haya recorrido ese arduo camino. Los sentimientos reactivos (resentimiento, indignación, vergüenza) son así mecanismos parcialmente efectivos para evitar que el ignorante –quien "aparte de ser zarandeado de múltiples maneras por causas exteriores y no gozar nunca de la verdadera tranquilidad, vive además como inconsciente de sí mismo y de Dios y de las cosas" (E5P42S)– venga a irrumpir peligrosamente en las vidas ajenas. A estos sentimientos cabe añadir todos los demás mecanismos sociales y jurídicos (derecho, justicia, religión, etc.), mediante los cuales se logra reorientar las acciones de los particulares en beneficio de la sociedad.

Por último, cabe señalar que, al liberarnos de sentimientos tan negativos como el resentimiento, la indignación y la vergüenza, no solo logramos una paz y tranquilidad muy positivas, sino que, lejos de despreciar a nuestros semejantes o de romper nuestras relaciones interpersonales, como lo teme Strawson, aprendemos más bien a relacionarnos con ellos en la medida en que nos lo permita la razón. Considerar que el mundo está lleno de ignorancia, y que nuestra lucha por mejorarlo consiste en buscar superar esa ignorancia en nosotros mismos y en los demás, viene a conformar una actitud más interpersonal que pensar que está lleno de pecado y de maldad, y alimentar así el resentimiento, la indignación o la vergüenza.

En realidad, Strawson entiende el determinismo como la tesis según la cual *todo está determinado desde fuera por causas que le son ajenas*, y ante ello solo nos quedaría la opción del indeterminismo, es decir, la de que algo al menos sucede sin causa; y entre esos dos extremos, igualmente inaceptables, busca un camino intermedio impracticable. Pero la verdad del determinismo,

en la versión de Spinoza, es que todo está determinado, ya sea por una causa externa, ya sea por una interna, y que nada puede ser indeterminado, porque sería pretender que algo ocurra sin una causa. Así que solo tenemos en verdad dos opciones: dejarnos determinar por causas externas o asumir con nuestro entendimiento la determinación de nuestra conducta, es decir, no ser libres o conquistar nuestra libertad. De esa manera, cuando alguien nos ofende (si la ofensa es realmente tal y no un falso resentimiento de parte nuestra), se debe a que el ofensor no ha obrado de acuerdo con la razón, es decir, que ha sido determinado total o parcialmente por causas externas a su conciencia. Si vemos que es posible hacerlo reflexionar para que reasuma plenamente el control de su comportamiento, debemos apelar al diálogo y al razonamiento; pero, en la medida en que ello no resulte posible, tendremos que acudir a los mecanismos disponibles para reorientar esa conducta y evitar los daños que pueda causar.

Ahora bien, antes de terminar estas consideraciones, quiero responder a una maligna observación de Strawson contra el determinismo y contra la propuesta de asumir actitudes objetivantes. Si debemos tratar a todos los ofensores de manera objetiva, ¿por qué, se pregunta Strawson, no hacerlo así con todos los seres humanos? Y luego añade: "Más aún, ¿a quién podría, en un sentido general, hacerse esta recomendación? Únicamente a los poderosos, a las autoridades. Y con ello los abismos parecen abrirse" (1974, p. 62/77).

Si entiendo correctamente la sugerencia, Strawson señala el peligro de liberar a las autoridades de todo sentimiento de culpa. Sería como entregarnos a la cínica manipulación del poder por quienes poseen los medios para condicionar el comportamiento de los ciudadanos. Parece estar viendo, detrás del determinismo, la figura amenazante del Estado totalitario. Si es así, ello no pasaría de ser una mera fantasmagoría, fruto de una pobre comprensión del determinismo como si se tratara de una doctrina que negara toda autodeterminación, es decir, toda posible libertad.

En realidad, uno de los propósitos del determinismo, comprendido de manera adecuada, es descargar al Estado de la imposible tarea de sustentar juicios morales, para que pueda así desempeñar sus labores con la objetividad que le corresponde. Su función es dar cumplimiento a las reglas que la sociedad haya establecido libremente para su convivencia. También puede

y debe distinguir entre quienes son capaces de ser llamados a la reflexión y quienes no pueden serlo. Por eso se habla de las prisiones como lugares para resocialización de los reclusos. Pero el castigo que impone el Estado no responde a una presunta responsabilidad moral del acusado, que los jueces no están en condiciones de establecer. De *internis neque Ecclesia iudicat* (de lo interior no juzga ni siquiera la Iglesia), decía sabiamente un viejo adagio; mucho menos podrá hacerlo el Estado. Podríamos, entonces, devolver la maligna advertencia de Strawson y preguntarnos si esos regímenes totalitarios a los que tanto teme, con sobrada razón, no han sido más bien el resultado de "sentimientos reactivos" desbordados: el *resentimiento* de un pueblo humillado, la *indignación* ante un proletariado sometido a la explotación y la *vergüenza* de quienes han cometido esos atropellos.

¿Existe el mal moral?[18]

No hay duda de que el problema del mal, su existencia, su origen y su justificación es uno de esos temas con los cuales la humanidad ha venido luchando a través del tiempo, ya que constituye uno de los fenómenos más preocupantes con los que se enfrenta el ser humano a lo largo de su existencia. En su obra *Unde malum. La pregunta por el origen del mal en Plotino, Agustín y Dionisio*, Christian Schäfer inicia su análisis señalando:

> [cómo] el fenómeno del mal parece que no puede ser tratado de manera correcta por un camino racional. Ni siquiera cuando se trata de señalar su problematicidad filosófica, es decir, ante todo, su extensión y sus alcances, así como las implicaciones y dificultades más importantes que le plantea a su comprensión teórica. (2002, p. 11)

Podemos recordar cómo la Biblia comienza sus narraciones acerca de la experiencia del pueblo de Israel con su Dios, elaborando uno de los más bellos mitos de los que tengamos conocimiento: el mito del paraíso perdido.

18 Una primera versión fue publicada en: Uribe y de Gamboa (2012, pp. 17-33).

Se trata de una hermosa narración en la que se busca explicar el origen del mal como un evento que acontece desde el momento mismo en que el ser humano aparece sobre la tierra, y cuya fuente se halla en la desobediencia a la prohibición hecha por Dios de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Desobediencia que tiene como resultado el que los seres humanos despierten a su plena conciencia y ya no puedan retornar a la inocencia perdida. El mal se halla así en el origen de nuestras desdichas, pero igualmente de nuestra conciencia moral, es decir, de nuestro propio conocimiento. No sin razón acudió Hegel a la narración del capítulo tercero del Génesis para elaborar su comprensión de la libertad y la conexión de ésta con el concepto de pecado (Rigleben, 1977).

Mucho más tarde, a fines del siglo IV y comienzos del V, el gran Agustín de Hipona, una de las mentes que mayor influencia han tenido sobre la cultura occidental, buscará en las doctrinas maniqueas una respuesta a las acuciantes preguntas que le planteaba la presencia de los males en el mundo. En un momento de grandes convulsiones, cuando se derrumbaban los cimientos del Imperio romano y la cultura parecía sucumbir ante el embate de las hordas bárbaras, Agustín encontró un alivio temporal a sus preguntas sobre el mal en esa clara y simple respuesta dada por Manes (215-276 d. C.) a esa desconcertante presencia: en el origen mismo de todas las cosas existen dos grandes fuerzas que se disputan el dominio del mundo y que luchan de manera incansable: Ormuz, portador de la luz, y Ahrimán, portador de las tinieblas; de modo que los seres humanos somos el campo de batalla privilegiado para esa lucha de titanes.

Más tarde, convertido ya al cristianismo y habiendo abandonado el maniqueísmo, Agustín no dejará de luchar una y otra vez para buscar una respuesta a los problemas que le planteaba, ya no solamente la presencia del mal en general, sino sobre todo la presencia de los males morales, es decir, de aquellos males producidos por los seres humanos; en otras palabras, para tratar de comprender el origen y la existencia del pecado. Su búsqueda se verá entonces entrecruzada por cuestiones adicionales, al tener que salvaguardar la existencia de un Dios personal, omnipotente a la vez que bondadoso, tal como lo dan a conocer las Sagradas Escrituras.

Y en la modernidad el problema no ha dejado de suscitar la reflexión de los filósofos. En el 2002, Susan Neiman publicó una historia de la

filosofía moderna tomando como hilo conductor dicho problema: *Evil in modern thought: An alternative history of philosophy,* se titula su obra; y en ella examina, en cuatro interesantes capítulos, las formas en que ha sido elaborado filosóficamente el problema desde Leibniz y su famosa *Teodicea*, hasta pensadores contemporáneos como Hannah Arendt y John Rawls.

Ahora bien, si echamos una mirada al siglo XX que acaba de pasar, bien podríamos decir que la existencia del mal adquirió formas que no han podido menos que causar un hondo estupor. El término "Auschwitz" se ha convertido en un símbolo del verdadero escándalo que significa para la razón humana la existencia de la crueldad llevada hasta límites casi inimaginables. La lectura de la obra de Primo Levi –sólo para traer un ejemplo entre muchos otros–, sobre todo de su escrito titulado "Si esto es un hombre"[19], llega a conmover las fibras más sensibles de nuestra condición de seres humanos. Nos preguntamos con verdadera angustia: ¿cómo es posible que algo así haya podido ocurrir?

De modo que, ante semejantes crueldades y ante la interminable serie de intentos que se han hecho para tratar de comprender el fenómeno del mal, preguntarse si existe el mal moral pareciera no sólo contraevidente, sino claramente ofensivo. Sin embargo, debo decir que la pregunta con la cual he querido titular mi intervención, acerca de si existe el mal moral, no la considero como una pregunta meramente retórica. No busca llamar la atención mediante el recurso a una forma de expresión que podría resultar escandalosa. Simplemente, me propongo reflexionar sobre el problema a partir de una postura ética como la que representa Baruch Spinoza, para quien, como bien sabemos, no existe, ni puede existir un libre albedrío. Sin embargo, bien vale la pena preguntarse: ¿es posible acaso dudar de la existencia del mal moral, cuando su presencia ha llegado a ser tan contundente y su realidad, casi cotidiana, tan avasalladora, que no puede causarnos sino verdadero horror y provocar nuestro total rechazo?

Ahora bien, creo que la posición de Spinoza podríamos entenderla de manera semejante a la de su maestro Descartes, quien se atrevió a dudar de todo aquello que nos parece más evidente, para establecer así los fundamentos, o la falta de fundamentos, de toda la epistemología moderna.

19 El texto se halla en la *Trilogía de Auschwitz* de Levi (2006).

El pensador judío se propuso cuestionar de raíz la tradición judeocristiana, para la cual la realidad del pecado ha llegado a convertirse en una de las evidencias incuestionables. Evidencia que aparecerá como objeto central de reflexión igualmente en el pensamiento de Immanuel Kant, para quien la propuesta de Spinoza juega el papel del peligro ante el cual debemos precavernos.

Sin embargo, en el caso del libre albedrío, la idea de su negación se apoya sobre el hecho, para mí incontrovertible, de que su mismo concepto resulta claramente contradictorio. Ya los escolásticos lo habían expresado con su claro lenguaje: ¿Cómo es posible que la voluntad humana desee el mal, cuando el mal por su misma naturaleza es algo indeseable? De modo que, al preguntarse seriamente si esa pretendida maldad humana existe y cómo habría que comprenderla, Spinoza buscaba establecer los parámetros para la elaboración de una ética de carácter estrictamente racional. Él nos propuso llevar a cabo una reflexión que partiera del principio según el cual el ser humano, si bien es cierto que puede ser, y de hecho lo es, muy peligroso y muy dañino tanto para sí mismo como para sus semejantes, sin embargo no es en realidad un ser capaz de malignidad, de perversidad moral. El ser humano, nos dice, no puede desear el mal como tal, no puede querer lo malo como tal.

Sabemos que Kant buscó plantear el problema, desplazando el origen del mal, tal como lo hace la ética luterana, de la acción humana misma a su intención previa. No es la acción como tal la que puede considerarse mala, sino la intención que ha llevado a realizarla. Pero ello, como lo reconoce el mismo Kant, no permite comprender cómo es posible, con nuestro albedrío, asumir esa mala intención, a la que llega a considerar como una “propensión al mal” que, si bien no puede ser determinada en el tiempo y se configura así como “un mal radical”, sin embargo debe podérsenos imputar, lo que en último término viene a configurar algo incomprensible para el ejercicio teórico de nuestra razón, pero indispensable para su ejercicio práctico (ver *La religión*, BA 4-B64).

Ahora bien, resulta claro que la negación del libre albedrío viene a ser una tesis que no puede ser sustentada fácilmente, al menos en el marco de nuestra tradición cristiana, y exige un esfuerzo serio de reflexión, tal como el mismo Spinoza lo señala en repetidas ocasiones, y de manera especial al terminar su obra central, la *Ética demostrada según el orden geométrico*:

> Y si el camino que he demostrado que conduce hasta aquí parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Ahora bien, todo lo excelso es tan difícil como raro. (E5P42S).

Así pues, para tratar de entender el sentido de la posición de Spinoza acerca del mal moral, hay que comenzar señalando que con el término 'el mal' solemos referirnos a dos clases de fenómenos muy diferentes. Por una parte, tenemos aquellos que podemos llamar "males naturales", es decir, aquellos fenómenos que suelen causar profundo dolor y producir grandes catástrofes de diverso género y cuyo origen se encuentra en los procesos de la naturaleza como tal. Es el caso de los terremotos, los tsunamis y otros acontecimientos de esa índole, pero también de las enfermedades y las pestes que pueden llegar a diezmar la población, y que recaen, de manera indiscriminada, sobre personas inocentes, causando dolores indecibles.

Fue un mal de este género –el famoso terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755, que, según dicen, causó entre 60.000 y 100.000 muertos y fue seguido por un maremoto o tsunami, y por un gran incendio que duró cinco días y casi destruyó la ciudad–, el que, a los ojos de Susan Neiman, marca uno de los polos de su interesante historia del pensamiento moderno. Sin embargo, como bien puede verse cuando se elabora un balance de las discusiones a las que dio lugar y en las que tomaron parte pensadores como Kant, Voltaire, Rousseau y hasta el mismo Goethe, fenómenos como este sólo pueden plantear problemas para la reflexión filosófica cuando se considera que la razón humana está en condiciones de demostrar la existencia de un Dios tal como lo entienden las religiones monoteístas, es decir, de un ser a la vez omnipotente y bondadoso.

En realidad, esta clase de males apenas si debería constituir un problema para la filosofía, a no ser cuando su presencia pudiera atribuirse a las acciones u omisiones de los seres humanos. Es cierto que para la teología de las religiones monoteístas, que enseñan la existencia de un Dios de carácter personal, bondadoso y también omnipotente, tales fenómenos constituyen un serio problema, tal vez el más difícil de los problemas que suele enfrentar una postura teísta. ¿Cómo puede un Dios omnipotente y bondadoso permitir tales fenómenos, que causan tanto dolor y tanto

daño? El escándalo del mal es tal vez el argumento más fuerte que pueda esgrimirse contra la idea de un Dios personal. Y es cierto también que, ya no sólo la existencia de tales males naturales, sino también su exceso, su sobreabundancia, no puede menos que causarnos extrañeza y nos lleva a preguntarnos cuál pueda ser su sentido, si es que acaso lo tiene.

Es cierto que, en la medida en que la filosofía se ha creído en capacidad de sustentar desde la mera razón la existencia de un Dios con las características de omnipotente y omnisapiente, tal como lo creyeron Leibniz y Descartes, por ejemplo, se ha podido pensar que ella debía proceder a elaborar una "teodicea", es decir, una justificación de ese Dios que parece permitir tanto sufrimiento innecesario, cuando su bondad debería moverlo a compasión y su poder otorgarle la capacidad para impedir que ello ocurra. Porque el problema del mal no está sólo en su existencia, sino también y sobre todo en su presencia masiva. De ahí que los fenómenos de crueldad humana, a los que nos referimos con el término general de "Auschwitz", hayan despertado un renovado interés filosófico por este espinoso problema.

Sin embargo, si seguimos las huellas trazadas por Kant en su crítica al conocimiento, en el sentido de que la razón humana no está en condiciones de poder demostrar la existencia de un Dios personal con esas características, la ocurrencia de tales fenómenos naturales causantes de dolor y desgracia para los seres humanos no tendría por qué ser objeto de preocupación especulativa. Se trata de fenómenos naturales que debemos tratar de comprender, para poder prevenirlos en la medida de nuestras capacidades, o al menos para amortiguar sus efectos. Si esos fenómenos pudieran presentar algún problema filosófico, es decir, un problema de carácter ético o moral, es sólo en la medida en que los seres humanos hayamos podido hacer algo para evitarlos o para amortiguarlos y no lo hayamos hecho.

Esto nos permite ver cómo, junto a esos "males naturales", nos encontramos también con los que podemos llamar "males morales", es decir, aquellos en los que interviene la acción consciente y deliberada de los seres humanos. Neiman, como lo hemos indicado, visualiza esta clase de fenómenos bajo el nombre general de "Auschwitz", como símbolo de la maldad humana, por contraposición al "terremoto de Lisboa", y señala la profunda diferencia que presenta con respecto a los males naturales. Aquí

ya no se trata de justificar a Dios frente a las calamidades que permite, a pesar de su bondad y de su poder, sino de tratar de comprender cómo puede el ser humano, poseedor de una conciencia y de una razón, llegar a tales extremos de crueldad y de cinismo. Ante los campos de concentración del régimen nazi, ante los gulags del estalinismo, ante las masacres y los genocidios de los jemeres rojos de Camboya y ante los crímenes que se siguen cometiendo a diario, la reflexión se muestra incapaz de encontrar una verdadera explicación. Más aún, parece como si cualquier explicación que se intentara se volviera sospechosa, en alguna forma, de tratar de justificar lo que, a todas luces, resulta injustificable. Lisboa y Auschwitz se convierten así en los dos polos que orientan la reflexión de Neiman sobre la historia del pensamiento moderno, y sobre el giro que se ha dado, desde una visión que podríamos llamar cosmológica a una visión de carácter moral. Se ha pasado de preguntarse cómo puede Dios permitir que sucedan hechos tan dolorosos, a cuestionarse sobre cómo puede el ser humano cometer actos tan abominables, dignos de total repudio.

Y no se trata, claro está, de inquirir acerca de aquellos que han intentado, por diversos motivos, negar la existencia de tales hechos, o que han tratado de minimizarlos y hasta de justificarlos. Sino que se trata de que la razón humana pareciera encontrarse ante acontecimientos para los cuales no puede hallar explicación alguna. La magnitud del mal, la evidencia de la perversión es tal, que no se ve cómo pueda llegar a articularse un discurso coherente que pudiera dar razón de tales hechos. ¿Es posible, entonces, ante semejantes testimonios de la perversión humana, atreverse a preguntar si es verdad que existe el mal moral? Porque no se trata simplemente de poner en duda aquello que parece evidente, sino de cuestionar la existencia de algo que golpea nuestro sentimiento moral de tal manera que parece dejarnos sin palabras.

Ahora bien, para comprender la propuesta que nos ofrece Spinoza para interpretar tales fenómenos, es importante que fijemos la atención en el punto fundamental contra el cual él organiza toda su argumentación a lo largo de las dos primeras partes de su *Ética demostrada según el orden geométrico*. Se trata de la idea de un pretendido "libre albedrío", que se suele atribuir tanto a los seres humanos como a Dios. Es importante que precisemos bien esta idea, para comprender en qué sentido constituye

un concepto contradictorio. Porque con la palabra "libre albedrío" se ha hecho referencia a fenómenos muy diversos y es importante delimitar bien su sentido.

En el caso de Dios, al que la razón humana, según Spinoza, sólo puede concebir como la misma naturaleza, la idea de una voluntad libre que obrara al margen de la razón resulta incomprensible. Si la razón es precisamente la articulación que hace comprensible todo el acontecer mundano, una ruptura de ese orden racional resulta simplemente impensable. La idea misma de un Dios que no obedeciera a los dictados de la razón, aunque haya sido formulada en algún momento y puede encontrarse incluso en el mismo René Descartes, es, para Spinoza, simplemente inconcebible. Incluso un voluntarismo tan fuerte como el que defiende un nominalista como el franciscano Guillermo de Ockham, no duda en señalar que Dios mismo no puede quebrantar el principio de no contradicción, porque sería algo así como destruirse Él mismo. Es importante tener en cuenta que no es lo mismo poder formular algo, que poderlo pensar; una contradicción puede ser expresada, pero no pensada (Beckmann, 1995, p. 32 y ss.).

Y en el caso de que fuera posible concebir una naturaleza humana que obrara de tal manera que su comportamiento no fuera comprensible a nuestra razón, parece que nos hallaríamos frente al fenómeno del azar, que precisamente nos negaría la posibilidad de comprender lo que sucede. Ahora bien, el mal no puede entenderse como un resultado del mero azar, de modo que, en el caso de los seres humanos, tal vez la mejor explicación de lo que podría ser un libre albedrío la encontremos en el concepto kantiano de *Willkür*, de albedrío, es decir, de una pretendida capacidad humana para optar por el mal a sabiendas de que es un mal, lo que significa tomar como máxima de la acción el desacato de la ley moral.

Kant, como bien sabemos, distingue dos sentidos de voluntad. Una propiamente tal, llamada *Wille* o voluntad en sentido estricto, que consiste en la capacidad que tenemos los seres humanos de orientar nuestro comportamiento a la luz de nuestra inteligencia. Pero tenemos también, según Kant, un albedrío o arbitrio, la *Willkür*, que nos hace capaces de optar por el mal a sabiendas de que es un mal. Se trata, en realidad, de la concepción religiosa del pecado, que se halla en la raíz de todas estas consideraciones, es decir, de la capacidad que tendríamos los seres humanos

de transgredir lo que nos dicta nuestra razón "con plena advertencia y con pleno consentimiento"[20].

La existencia de esa pretendida capacidad ha sido desde muy antiguo un verdadero dolor de cabeza para la reflexión tanto filosófica como teológica. Porque si bien es cierto que la experiencia nos muestra que con frecuencia los seres humanos optamos por acciones que sabemos que no son correctas, pareciera que ello sólo es posible en la medida en que, en alguna forma, vemos en esas acciones algo que nos atrae, algo que nos mueve a desearlas. Si utilizamos los términos de la tradición, cabe decir que cuando parecemos desear lo malo, ello sólo es posible porque lo deseamos *sub specie boni,* es decir, bajo la figura de algo deseable, de algo que nos produce algún beneficio o que nos satisface una apetencia. O bien, obramos mal porque nos vemos arrastrados por impulsos que no hemos podido dominar. Es lo que nos dice el poeta Ovidio en un texto bien conocido, citado por el mismo Spinoza. Se trata del fragmento en el que Medea reflexiona sobre su arrebatado amor por Jasón y se increpa a sí misma:

> En vano, Medea, te resistes; algún dios se te opone. ¿Qué hay de sorprendente? Esto, o algo muy parecido a esto, es lo que la gente llama amor. […] ¡Arroja de tu corazón de muchacha las llamas que lo devoran, si puedes, desdichada! Si yo pudiera, sería más sensata. Pero me arrastra contra mi voluntad una fuerza desconocida, y una cosa me aconseja el deseo, otra la razón; veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor (*video meliora proboque deteriora sequor*). (*Met*. VII 10-20).

Se trata de un impulso que ella no logra dominar y que, por decirlo así, se apodera de ella; o, como ella misma lo expresa: "algún dios se te opone". En este caso no nos confrontamos a una acción "pecaminosa", a un mal deseado y pretendido, sino a una debilidad de la voluntad frente a la fuerza indomeñable de la pasión. Pero es precisamente en el sentido de desear el mal por el mal mismo, que Spinoza considera que la idea de un libre albedrío resulta imposible. Todo el misterio del mal moral estaría en pretender que, cuando obramos en contra de los dictados de nuestra razón, estamos operando con una voluntad capaz de obrar con absoluta independencia, con absoluta autosuficiencia, es decir, que estamos

20 Palabras con las que el viejo Catecismo de la doctrina cristiana define el pecado (Astete, 1936, p. 30).

llevando a cabo algo cuya única justificación sería el capricho. Para utilizar un término empleado por Tugendhat en su interesante conferencia sobre *El problema de la voluntad libre*, sería algo así como una burbuja que brota de manera espontánea.

En la terminología escolástica del tema la formulación resulta muy clara: si el mal es por su misma naturaleza lo indeseable, no cabe pensar que nuestra voluntad pueda desearlo; ahora bien, como la voluntad es una facultad en potencia, necesita de algo que la haga pasar al acto, y ese algo debe ser lo apetecible; pero como el pecado implica apetecer lo no apetecible, conlleva una clara contradicción. Por otra parte, y ya con terminología teológica, como bien lo señala San Anselmo en su *Tratado sobre la libertad del albedrío*, si poder obrar mal fuera una condición de la libertad, Dios y los ángeles buenos no podrían ser libres[21].

Ahora bien, si el libre albedrío no es posible, en el sentido de que no estamos en condiciones de poder desear el mal por sí mismo, entonces, ¿cómo explicar los actos de barbarie en los cuales los seres humanos parecen regodearse con el mal ajeno, disfrutar con el dolor que causan? A los ojos de Spinoza, tales actos sólo son posibles en la medida en que esos seres humanos han perdido en todo o en buena parte su libertad, ya sea por el oscurecimiento de su razón, ya sea por el impulso de pasiones que no logran controlar, o por ambos factores. En otras palabras, lo que la doctrina *spinocista* niega es que la libertad pueda ejercerse en doble sentido: cuando optamos por seguir los dictados de nuestra razón y cuando hacemos lo contrario. En el primer caso ejercemos nuestra libertad, mientras que en el segundo simplemente la perdemos. Obrar en contra de los dictados de nuestra razón no puede ser una acción libre, no puede ser el acto de una voluntad que opera "con plena advertencia y con pleno consentimiento".

La primera reacción que suscita esta explicación es comprensible: ¿significa entonces que esos seres humanos no son culpables de los actos que realizan?, ¿habría entonces simplemente que comprenderlos y liberarlos así de toda responsabilidad? Kant nos lo señala muy claramente: si no hay libre albedrío, no se ve cómo podamos imputar esos actos. Esto, por supuesto, sería una conclusión inaceptable. Si la negación del libre

21 La edición bilingüe del Tratado de Anselmo incluye un excelente estudio de Felipe Castañeda, titulado "La libertad condicionada: un análisis del *De libertate arbitrii* de Anselmo de Canterbury" (2007, pp. 11-98).

albedrío significara la negación de toda libertad y por ello mismo de toda imputabilidad, la propuesta de Spinoza sería inaceptable. Pero tal vez ello no sea así. Tratemos entonces de considerar las cosas con un poco más de atención.

No se trata de negar la libertad humana, sino de comprenderla en su verdadero sentido. Somos libres precisamente en la medida en que somos capaces de orientar nuestras acciones a la luz de nuestra razón. A esta facultad es a la que Kant llama voluntad (*Wille*). Y seremos tanto más libres, cuanto mejor seamos capaces de ejercitar nuestra inteligencia, nuestra función reflexiva. Pero esto exige que aclaremos bien aquello que podemos llamar fuerzas o impulsos externos capaces de inhibir nuestra libertad. Porque tan externas resultan para nuestra conciencia las constricciones que nos vienen de fuera de nuestro cuerpo, como es el caso cuando nos colocan un revólver en la sien, como externos son a nuestra conciencia aquellos impulsos o pulsiones sobre los cuales ella no tiene poder directo. En ambos casos estamos siendo compelidos por fuerzas ajenas que limitan o inhiben nuestra libertad.

Tal vez podríamos comprender mejor el sentido de la propuesta que nos hace Spinoza para analizar el comportamiento humano, si decimos que su propósito es borrar la profunda diferencia que pareciera existir entre los “males naturales” y los “males morales”, precisamente para considerarlos a todos como “males naturales”, es decir, como acontecimientos que obedecen a impulsos provenientes de la naturaleza.

Si retomamos ahora la interpretación que nos ofrece Neiman con respecto al desarrollo del problema del mal en el pensamiento moderno, lo que Spinoza nos propone es que leamos Auschwitz a la luz de Lisboa, pero dejando a un lado la necesidad de elaborar una “teodicea”. Cuando los seres humanos cometemos actos claramente reprochables, contrarios a la sana razón, es porque operamos como fuerzas desbordadas de la naturaleza; de modo que los llamados “males morales” vendrían a ser un género de los “males naturales”. Lo que los caracteriza es que, al tratarse de seres humanos que han perdido su libertad, no por ello han perdido su capacidad de pensar, y su enceguecimiento puede llegar hasta el punto de poner su inteligencia al servicio de sus pasiones. Con ello su capacidad de hacer mal puede llegar, y de hecho llega, a ser mucho más peligrosa que las solas fuerzas de la naturaleza.

Es cierto que, al ser capaces de reflexión y en la medida en que lo seamos, los seres humanos somos responsables de nuestros desmanes, y lo somos en la medida en que, a la luz de una reflexión adecuada, estamos en condiciones de contraponernos a nuestros impulsos inmediatos, lograr comprenderlos y examinarlos para aceptarlos o no, para controlarlos o reorientarlos en forma debida. Y en ello consiste nuestra responsabilidad, en que somos seres racionales, capaces de reflexión. En otras palabras, el mal no tiene su raíz en una voluntad absoluta que pueda llegar a ser malévola, sino en que no ejercemos de manera adecuada nuestra capacidad de reflexionar, de iluminar nuestra inteligencia.

De ahí que cuando nos confrontamos con acciones humanas que consideramos inaceptables porque tienen consecuencias claramente dañinas, ya sea para sus mismos actores, ya sea para terceros o para nosotros mismos, tengamos todo el derecho a tomar aquellas medidas que consideremos razonables para reprimirlas, para contrarrestarlas. Tal como debemos hacerlo frente a fenómenos naturales que nos causan daño. Pero lo que no parece servir para nada es considerar que tales seres humanos son perversos, porque ello nos sitúa ante lo que suele llamarse el 'misterio del corazón humano', ante el cual no parece que tengamos cómo reaccionar de manera razonable. Uno diría que, ante el fenómeno de la perversidad humana visto como un misterio insondable, lo único que nos quedaría por hacer es "rezar para que ello no vuelva a ocurrir".

Si consideramos, en cambio, no que tales seres humanos son perversos, malignos o malintencionados, sino que se trata de personas que han perdido en todo o en parte su capacidad de ser libres, de orientar razonablemente su comportamiento, entonces trataremos de buscar los medios para esclarecer su entendimiento, para neutralizar sus actos, o al menos para contrarrestar sus efectos. Esto puede ir desde intentar que "entren en razón", que desmonten sus falsas ideas, sus prejuicios o sus convicciones infundadas, hasta utilizar, para defendernos, los medios coercitivos de los cuales disponemos, o dispone para ello el Estado.

Cabría entonces preguntarnos si en realidad no existe diferencia alguna entre los "males naturales" y los "males morales", y es claro que sí hay una significativa diferencia, pero no de género, sino de magnitud. Las acciones dañinas realizadas por seres humanos son producto de fuerzas

naturales que esos seres humanos no han podido reprimir o reorientar, pero precisamente, por tratarse de seres humanos, su comportamiento no racional puede llegar hasta a poner su inteligencia e incluso la misma naturaleza al servicio de sus pasiones. Y esto es lo que hace que los seres humanos lleguemos a ser muy peligrosos; no porque tengamos fuerzas superiores a la naturaleza, sino porque podemos llegar a poner nuestra inteligencia, nuestra capacidad de reflexión, al servicio de nuestro impulsos, de nuestros resentimientos, de nuestros odios; pasiones estas que obnubilan nuestra capacidad de reflexión y que nos convierten en seres particularmente dañinos.

Por otra parte, en el caso de los "males morales", a diferencia de los males meramente naturales, resulta en muchos casos posible contrarrestarlos mediante la reflexión, de modo que, en la medida en que este recurso sea posible y pueda llegar a ser eficaz, deberá preferirse ante cualquier otro. Ésta es la razón por la cual se habla de fuerza como un recurso de última instancia, al que solo es correcto acudir cuando los demás recursos se han agotado.

Otra manera de comprender la propuesta de Spinoza es considerándola como un esfuerzo por regresar a lo que cabría llamar la "inocencia pagana". Homero, por ejemplo, como lo señala muy bien Eric R. Dodds en su bien conocido libro *Los griegos y lo irracional,* no conoce el sentido de culpa personal. En la *Ilíada*, el jefe del ejército griego, Agamenón, ofende el honor de Aquiles arrebatándole la esclava que le correspondía como parte del botín, y éste se retira de la guerra para luego regresar; cuando, ante las derrotas de los ejércitos griegos, es llamado de nuevo por Agamenón. Pero ninguno de los dos, ni nadie de su entorno, ni tampoco el mismo poeta que narra la escena, consideran que el jefe griego haya obrado con mala intención, que haya cometido una falta. Simplemente, ha sido presa de *Ate*, la diosa de la discordia, arrojada por Zeus del Olimpo y que vaga por la tierra poniendo sus pies en la cabeza de los seres humanos. De ahí que la palabra griega *Ate* resulte difícil de traducir, ya que abarca realidades que a nosotros nos parecen muy diversas. Se trata del orgullo, por ejemplo, o de la ira, o de la *hybris*, es decir, de todas aquellas fuerzas que se apoderan de los seres humanos y los llevan a cometer actos reprochables, actos que la razón no puede cohonestar.

En la bien conocida obra *Llave del griego*, de los jesuitas Eusebio Hernández y Félix Restrepo, leemos: "*ate*: ceguedad espiritual por castigo de los dioses, pecados consiguientes a esa ceguedad, fatalidad, desgracia, azote o castigo de los dioses, calamidad" (1987, p. 342). Los griegos eran bien conscientes de que, cuando obramos mal, es porque hemos perdido el control sobre nuestro comportamiento, de modo que, en lugar de ser actores libres, somos en realidad meros pacientes.

Ahora bien, considero de la mayor importancia tener muy en cuenta que las reflexiones que nos hace Spinoza en su *Ética* se hallan dirigidas a quienes estén dispuestos a esforzarse por orientar su comportamiento a la luz de la razón, es decir, a los sabios, en el sentido en que él toma este vocablo. Porque el *vulgus*, es decir, los seres humanos comunes y corrientes que orientan su comportamiento por una serie de motivos de carácter muy heterogéneo, no están en condiciones de comprender estas reflexiones. Para ellos existen tanto la religión como el poder del Estado. La primera, con sus promesas de premios y sus amenazas de castigos, logra en gran medida mantener el comportamiento de sus fieles dentro de los cauces que señala la razón. De ahí que el Estado deba defenderla, a la vez que regular sus acciones para que no exceda los límites que le señala esa misma razón.

Oigamos la manera como Spinoza formula la Proposición 54 de la cuarta parte de la Ética y su correspondiente escolio:

> Proposición LIV: El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente.
> Escolio: Como los seres humanos rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? *Vae vulgus nisi timeat*. (¡Ay del vulgo cuando no tiene miedo!). Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por la utilidad, no de unos pocos, sino de todos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados.

Esta tesis, que cuando se la lee por primera vez no deja de causar extrañeza. Sin embargo, podemos resaltar sus últimas palabras, con las cuales nos dice que esos sentimientos "reactivos" pueden servir para que las personas vivan bajo la guía de la razón, sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados. En otras palabras, no se trata de convertir a los seres humanos en siervos sumisos, sino en que alcancen la única verdadera libertad, que consiste en obrar de acuerdo con los dictados de la razón.

Además, la tesis nos permite comprender la diferencia que establece la doctrina de Spinoza entre una ética elaborada a la luz de la mera razón, y una política, también producto de nuestra reflexión racional, pero que no busca orientar el propio comportamiento a la luz de la razón, sino organizar la convivencia entre los seres humanos que "rara vez viven según el dictamen de la razón". Desde la perspectiva de esta última, es decir, de la política, la idea de pecado puede jugar un papel significativo, ya que sirve para que los ciudadanos se consideren responsables de su comportamiento. Al creerse capaces de desear deliberadamente el mal, llegan a sentir arrepentimiento por sus acciones reprochables, deponen su soberbia y asumen una postura humilde. Con lo cual, piensa Spinoza, "pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados".

Pero no me corresponde ahondar aquí en la doctrina política de Spinoza, aunque bien cabe preguntarse si buena parte de las reflexiones que en nuestros días se presentan con el carácter de reflexiones éticas, no sería mejor considerarlas como políticas. Sin que por ello, claro está, pierdan nada de su validez o de su dignidad. Porque, en lugar de buscar cómo orientar la propia vida a la luz de la razón, tales reflexiones se preocupan por estudiar la manera como puedan convivir personas que persiguen intereses diferentes y no comparten los mismos principios para regir su comportamiento. Las así llamadas "éticas civiles" tal vez sería mejor considerarlas como "teorías políticas".

Ahora bien, uno puede preguntarse: ¿cuál es la ventaja de entender los actos humanos dignos de reproche, no como actos libres producto de una voluntad perversa o malvada, es decir, como pecados, sino como resultado de pasiones que les hacen perder la libertad a sus presuntos

actores? Siguiendo las apreciaciones de Spinoza, yo diría que son, al menos, dos ventajas nada despreciables.

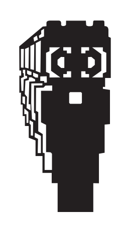
Por una parte, nos evita alimentar el odio o el resentimiento contra nuestros semejantes, al dejar de considerarlos como seres perversos o malvados, y nos lleva a comprenderlos como seres que han perdido su libertad y en contra de cuyas acciones debemos oponernos y defendernos, pero entendiendo el verdadero origen de sus actuaciones. Y, por la otra, nos permite atender mejor a los medios que debemos emplear para contrarrestar o prevenir esos actos dañinos, porque, al permitirnos comprender sus verdaderas fuentes, nos capacita para elaborar medios más efectivos para contrarrestarlos. Mientras los seres humanos creyeron que los terremotos, las tempestades y las erupciones volcánicas eran castigos de los dioses, poco pudieron hacer para contrarrestarlos, más allá de orar y ofrecerles sacrificios. Pero en la medida en que hemos llegado a conocer su verdadero origen, nos hallamos en condiciones de buscar los medios más adecuados para defendernos de ellos.

Si las acciones reprochables de los seres humanos las consideramos como resultado de una voluntad misteriosa e inescrutable, capaz de desear el mal como tal, capaz de obrar de manera por completo irracional, nuestra reacción ante tales hechos se encuentra inhibida, porque frente a lo que nos resulta incomprensible no podemos hacer nada, no cabe diseñar ninguna estrategia, sino esperar que ello no vuelva a suceder. Nos hallamos en la misma situación en que nos encontramos ante fenómenos naturales que todavía no hemos logrado dominar, o que no hemos logrado comprender de manera adecuada.

Pero tal vez la mejor justificación de su manera de pensar nos la da el mismo Spinoza, al final de la segunda parte de su *Ética*, cuyo principal objetivo es precisamente descartar la idea de un "libre albedrío" en los seres humanos, una vez que en la primera parte lo había descartado en el caso de Dios. Me voy a permitir, entonces, transcribir *in extenso* la última parte de ese largo escolio que sigue a la Proposición 49, con lo cual daré fin a esta ya larga exposición. Pero no olvidemos que cuando Spinoza nos habla de Dios, está pensando en la naturaleza.

> Nos resta finalmente indicar cuánto contribuye el conocimiento de esta doctrina a la práctica de la vida, lo cual reconocemos fácilmente por lo que sigue: 1º En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios (*ex solo Dei nutu*) y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más, cuanto más perfectas acciones realizamos, y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fueran la misma felicidad y la suma libertad.
> 2º En cuanto que enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.
> 3º Esta doctrina contribuye a la vida social, en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto, como mostraré en la cuarta parte.
> 4º Finalmente, esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor.

Me agradaría pensar que este escrito fuera entendido como una introducción y un llamado a leer y reflexionar serenamente sobre esta última cita de la *Ética*.



Sobre la libertad en *La vida es sueño*[22]

1. Consideraciones teológicas

Reconocidos críticos, como Marcelino Menéndez Pelayo, han señalado que la tragicomedia *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca tiene como uno de sus ejes conceptuales la defensa de la doctrina del libre albedrío en la versión elaborada por la Contrarreforma. Esto, sin duda, es cierto. No podemos olvidar que, en Madrid, Calderón de la Barca estudió en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús de la Villa y Corte, entre los años 1608 y 1613. Sus estudios estaban encaminados a prepararlo para el sacerdocio, lo que solo vino a acontecer a mediados del siglo XVII, cuando Calderón de la Barca ingresó a la Orden de los Frailes Menores o franciscanos. Después del Concilio de Trento (1545-1563), la Compañía de Jesús –fundada en 1540– nunca dejaría de demostrar su compromiso práctico y teórico con las doctrinas de la Contrarreforma establecidas por ese concilio, doctrinas que Calderón debió asimilar durante sus años de formación con los jesuitas.

22 El texto fue elaborado a petición del profesor y amigo Andrés Lema-Hincapié, para una obra conjunta que deberá aparecer en inglés. Debo agradecerle toda una serie de observaciones muy acertadas, que espero haber tenido muy en cuenta.

Sin embargo, como justamente aseguran Edward M. Wilson y Joaquín Casalduero, *La vida es sueño* "no pertenece al llamado teatro de tesis o de ideas; pero tiene una teoría de la vida como fondo. De aquí que reconozcamos en la comedia todos los lugares comunes del cristianismo: la caída del hombre, su libertad, la temporalidad del mundo, la mentira de la vida" (1979, p. 783). En todo caso, para comprender mejor el sentido que Calderón de la Barca quiso darle a su pieza de teatro –es decir, la "teoría de la vida" que ella tiene de fondo–, pienso que conviene situarla en el contexto de las álgidas discusiones en torno al concepto de *libre albedrío* que impregnaron sin duda el ambiente de esa época. En razón de las críticas elaboradas por Martín Lutero (1483-1546) en contra de la realidad efectiva de ese concepto para la voluntad humana, las controversias habían logrado que el libre albedrío se situara en el centro de los debates teológicos dentro de la misma teología católica. Esto puede constatarse con gran claridad en las fuertes querellas que tuvieron lugar entre teólogos de la Orden de Santo Domingo de Guzmán –dominicos– y miembros de la Compañía de Jesús –jesuitas– en torno de la doctrina llamada de la "ciencia media". Este enfrentamiento se conoce como la *disputatio de auxiliis*, esto es, las discusiones en torno al papel que desempeña la gracia divina en el obrar humano y el conocimiento que Dios tiene de nuestras acciones. El dilema que se les planteaba a los teólogos era el siguiente: si Dios conoce previamente los pecados de los seres humanos y nos los evita, entonces o no es bueno o no es omnipotente; y si no los conoce previamente, entonces no es omnisciente.

Para buscar una salida al dilema, el jesuita Luis de Molina (1533-1600) propone un tercer género de conocimiento divino, diferente de los dos que reconocía la tradición. Los conceptos tradicionales eran: (a) la "ciencia de simple inteligencia", por la cual Dios conoce las cosas con independencia de su existencia concreta, es decir, en sus esencias eternas, y (b) la "ciencia de visión", por la cual conoce las realidades efectivas en su misma singularidad espacio temporal. En su obra titulada *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la divina presciencia, providencia, predestinación y reprobación) de 1588, Molina propone una tercera forma de conocimiento divino a la que llama "ciencia media", gracias

a la cual Dios conoce los llamados "futuribles", es decir, aquellas realidades que, como los actos humanos, pueden llegar a suceder o no suceder, sin que obedezcan a una necesidad que los preceda. En estos casos, Dios, quien se halla por fuera de la temporalidad, conoce el acto en su mismo acontecer, pero sin que tal conocimiento pueda considerarse anterior o posterior al acto como tal. Tenemos así tres clases de conocimiento divino, de acuerdo con los objetos de dicho conocimiento: en el caso de las esencias eternas de todas las cosas, Dios las conoce por "ciencia de simple inteligencia"; en el caso de las existencias de las cosas contingentes, pero sujetas a la necesidad causal, Dios las conoce por "ciencia de visión"; y en el caso de las acciones humanas que, si bien son contingentes, no están sin embargo sometidas a la causalidad natural, sino que dependen del libre albedrío, Dios las conoce en su misma existencia puntual gracias a esa "ciencia media". Se trata de un conocimiento que se sitúa en un 'término medio' entre la eternidad de las esencias y la temporalidad de las existencias. En otras palabras, no podemos decir que Dios conozca nuestros actos libres desde toda la eternidad, porque ello implicaría una suerte de predestinación; pero tampoco podemos decir que Dios deba esperar a que nosotros actuemos para saber lo que vamos a hacer, porque eso sería someter a Dios a las condiciones de lo contingente. Entonces, como no podemos pensar que Dios esté condicionado por el tiempo, cabe pensar que conoce nuestros actos, no antes pero tampoco después de que nosotros los hayamos ejecutado, sino en acto mismo.

Con ello buscaba el teólogo jesuita escapar a la posición determinista que sustentaban los reformadores Lutero y Calvino, con su doctrina de la predestinación, según la cual Dios, desde la eternidad, destinaba a los seres humanos ya sea para la salvación, ya para la condenación. Los jesuitas consideraban que en esta misma predestinación venía a desembocar la doctrina sustentada por los dominicos en la persona del teólogo Domingo Báñez (1528-1604)[23].

Cabría decir que, en la obra de Calderón, el rey Basilio viene a representar la doctrina de la predestinación, al haber creído en los presagios según los cuales su hijo Segismundo llegaría a ser inexorablemente un parricida y un soberano lleno de maldad con sus súbditos. Presagio que pareciera

23 Un estudio detallado de esta controversia, junto con los textos y documentos más significativos, puede encontrarse en el libro de Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia* (ver Bibliografía).

confirmarse en un primer momento, cuando Segismundo es liberado de sus cadenas y comienza a gobernar de manera injusta y caprichosa.

De esa manera, en contra del rey Basilio –una suerte de máscara teatral para Lutero, y acaso también para el reformador Calvino (1509-1564), e incluso para el teólogo dominico Domingo Báñez–, Calderón de la Barca dramatiza en Segismundo la realidad del libre albedrío defendida por Molina, al negar el carácter inevitable de los presagios agoreros y sobreponerse libremente a lo que parecía ser un destino inexorable.

Por la voz de Rosaura, en las décimas que abren la Primera Jornada del drama, el fatalismo antropológico sobre la voluntad humana parece estar acuñado en versos. Ella le habla a un *tú imaginario* y lo increpa. Ese tú –"Hipogrifo violento / que corriste parejas con el viento" (I, vv. 1, 2)– es, probablemente, una anticipación todavía no vista de Segismundo y, a su vez, en su calidad de símbolo dramático, de la voluntad humana. Segismundo encarnaría por sinécdoque también a la voluntad de la misma Rosaura. Carente de fuerzas morales, después de la caída mortal en razón del pecado original de Adán y Eva, la voluntad humana es un *tú* –como lo son igualmente todo espectador y todo lector de la obra–, especie de engendro monstruoso e imposible, una contradicción existente que "al confuso laberinto / de esas desnudas peñas / te desbocas, / te arrastras y despeñas" (I, vv. 6-8). Y, de inmediato, el *tú* se transmuta rápidamente en el yo de Rosaura: "yo, sin más camino/ que el que me dan las leyes del destino" (I, vv. 11, 12). En el tú imaginario y en el yo de Rosaura, Calderón de la Barca habría caracterizado la posición de un primer bando de querellantes: aquellos que niegan el libre albedrío y afirman la absoluta necesidad de la *gratia Dei*: San Agustín de Hipona (354-430), Martín Lutero y Domingo Báñez.

2. La controversia sobre el libre albedrío: filosofía y teología

Comencemos por precisar lo que se entiende por "libre albedrío" y los problemas teológicos que conlleva este concepto. Para ello, es conveniente señalar que se trata de una verdadera novedad en el pensamiento occidental. Esta novedad es un aporte del judeocristianismo a partir de su concepción del pecado. Como lo muestra Claudio Palavecino en su artículo "Culpa

y castigo en la antigua Grecia", aunque los pensadores griegos pudieron llegar a tener una cierta idea de *culpa personal*, no cabe duda de que fue bajo la influencia sobre todo de la doctrina cristiana que el concepto llegó a alcanzar toda esa fuerza con la que ha marcado de manera imborrable las raíces mismas del pensamiento de Occidente. En efecto, los griegos de la Antigüedad no elaboraron nunca la idea de la voluntad en cuanto facultad humana que pudiera obrar con absoluta autonomía, es decir, al margen o en contra de los dictados de la razón. Para los antiguos griegos, cuando una persona se comportaba de manera reprochable, es decir, cuando obraba en contra de lo que dictaba la razón, ello era debido a una de dos posibles causas: o bien su intelecto se hallaba obnubilado y entendía mal lo que le dictaba su razón –lo que constituía un error craso (*omnis peccans est ignorans* –todo pecador es ignorante–, rezaba un viejo adagio de origen aristotélico); o bien las pasiones de un individuo eran tan fuertes que su razón no lograba dominarlas. En uno y otro caso, por igual, no había una culpa *strictu sensu*, sino ignorancia o debilidad. Atribuir ignorancia o atribuir debilidad como causas de la acción reprochable no disminuía, por supuesto y *eo ipso*, el carácter *reprochable* de esa misma acción.

Como lo ha señalado muy bien Hannah Arendt, esas dos formas de comprender las acciones humanas que merecen reproche –desde la ignorancia o desde la debilidad– se ven reflejadas en el intelectualismo moral de Sócrates y en la ética aristotélica, respectivamente[24]. Y en cuanto a la forma en que estas doctrinas se veían reflejadas en la vida ordinaria, podemos recordar el estudio ya canónico de E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, donde se muestra cómo la mitología griega disponía de una deidad llamada *Ate* o *Atea* (insensatez, engaño), diosa de la fatalidad, que se apoderaba de los seres humanos cuando estos perdían el control de sus actos, y era ella la que los llevaba a cometer acciones reprochables[25]. Obrar de manera reprochable era entonces una muestra de ignorancia o de debilidad, pero no propiamente una culpa moral.

Segismundo, por el contrario, tiene conciencia del pecado original, es decir, de cargar con una culpa por el solo hecho de haber nacido:

24 Ver la segunda parte de su obra *La vida del espíritu*, titulada "La voluntad", pp. 237 y ss.
25 Ver sobre todo el capítulo I de *La explicación de Agamenón*, pp. 13 y ss.

Aunque, si nací, ya entiendo
qué delito he cometido;
bastante causa ha tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido (I, vv. 107-112).

Sin embargo, durante buena parte de la obra, su comportamiento parece obedecer a las implacables determinaciones del destino, tal como lo ha temido su padre Basilio; incluso cuando, en la Jornada Segunda y con un gesto de paternal compasión, intenta probar a su hijo haciéndolo "soñar" que ha sido nombrado soberano del reino.

Ahora bien, con la introducción de la idea de pecado, el judeocristianismo introdujo un concepto que había de tener muy profundas e inesperadas consecuencias en el desarrollo de la cultura de Occidente, porque con él viene unida, de manera indisoluble, la idea de una responsabilidad personal intransferible; responsabilidad personal que constituye a la vez la grandeza de los seres humanos, su carácter de personas libres, e igualmente la fuente de sus más profundas miserias, su capacidad de obrar el mal, de ser perversos.

Si queremos buscar una definición clara de pecado, no parece haber mejor recurso que acudir a su clásica definición formulada por el Catecismo de la doctrina cristiana (1599), escrito por el jesuita Gaspar Astete (1537-1601). En el mundo católico de habla hispana, esta obra vino a ser, para muchas generaciones, el referente obligado de todo creyente, ya que en ella Astete había logrado resumir de manera magistral, en un estilo impecable de grata sonoridad, las doctrinas centrales del catolicismo tridentino. A la pregunta: "¿Qué es pecado mortal?", responde el catecismo: "Pecado mortal es decir, hacer, pensar o desear algo contra la ley de Dios o la ley humana en materia grave, con plena advertencia y pleno consentimiento" (Astete, 1936, p. 30). La pregunta que surge entonces viene a ser: ¿puede en realidad una voluntad humana obrar *con plena advertencia y pleno consentimiento aquello* que su razón le muestra que es inaceptable?[26].

26 Sobre este problema y su relación con el mal, cabe remitir al excelente libro del teólogo jesuita Carlos Bravo: *El problema del mal*. Se trata de una obra que su autor no alcanzó a publicar, y que fue editada y publicada por el también teólogo y jesuita Germán Neira.

Porque, en los términos de la filosofía escolástica de raigambre aristotélica, no parece que una facultad como la voluntad humana pueda pasar de la potencia al acto, es decir, pueda entrar a decidir, si el entendimiento no le presenta algo que atraiga su deseo. Y solo puede atraer el deseo de la voluntad aquello que por su naturaleza sea deseable. Ahora bien, como el mal por su misma naturaleza es lo indeseable, no puede, como tal, ser el objeto de la voluntad. Por eso, cuando la voluntad parece desear algo malo, solo puede hacerlo en la medida en que lo considere bueno, es decir, que lo considere deseable: *sub specie boni* (bajo la figura de lo bueno). De ahí proviene el adagio que mencioné anteriormente: todo pecador es ignorante.

Por eso, si utilizamos las nociones clásicas de la escolástica, me parece que las encrucijadas teológicas y antropológicas dramatizadas en La vida es sueño se pueden ver con mayor claridad. Para ello, importa examinar conceptualmente el triángulo mal/voluntad/bien. Empecemos con el concepto de mal. Como acabamos de señalar, si el mal es aquello que por su naturaleza es no deseable, no se ve cómo la voluntad pudiera llegar a desearlo –porque la voluntad debe ser considerada como una facultad o una capacidad que se halla en potencia, es decir, que puede obrar. En segundo lugar, una facultad en potencia necesita una razón o un motivo que explique el paso de la potencia al acto. En el caso de un acto conforme a la razón, el paso puede justificarse plenamente, porque la razón le muestra a la voluntad lo bueno como deseable, y ésta procede a desearlo. Y, en tercer lugar, en el caso del acto reprochable, la razón le muestra a la voluntad algo no deseable. ¿Cómo puede entonces la voluntad desear lo no deseable? La única explicación posible sería un acto caprichoso, pero esto implicaría un acto sin explicación alguna posible, es decir, un mero *porque sí* sin justificación de ninguna especie. Y esto no se ve cómo pueda aceptarlo la razón.

Si ahora nos fijamos en *La vida es sueño*, vemos que Segismundo sabe que no solo puede desear el mal, incluso de manera repetida, sino que así mismo puede realizarlo. En el intercambio de coquetería y de rechazo entre Rosaura y Segismundo, por ejemplo, éste último la amenaza si no responde positivamente a sus requiebros amorosos. Ni la belleza de Rosaura puede protegerla de un acto malo sobre ella. Ese acto malo Segismundo lo entiende como algo imposible y, no obstante, realizable. Aquí está la amenaza de una voluntad que puede obrar el mal:

> Sólo por ver si puedo,
> harás que pierda a tu hermosura el miedo;
> que soy muy inclinado
> a vencer lo imposible. Hoy he arrojado
> de ese balcón a un hombre que decía
> que hacerse no podía;
> y así, por ver si puedo, cosa es llana
> que arrojaré tu honor por la ventana (II, vv. 653-660).

En la historia del pensamiento, hay un caso de particular significación, cuando se trata de examinar el problema que presenta la idea cristiana de *libre albedrío*, y es precisamente la doctrina del filósofo judío-holandés Baruch Spinoza (1632-1677), contemporáneo de Calderón. Este filósofo dedicó las dos primeras partes de su gran obra, *Ética demostrada según el orden geométrico*, a demostrar, con sumo cuidado, que el libre albedrío no puede darse ni en Dios ni en los seres humanos. Según sus razonamientos, se trata de un concepto tan imposible como el de un círculo cuadrado, porque significa que la acción de la voluntad se lleva a cabo sin causa ni explicación alguna. Y un acto así resulta simplemente inconcebible para la razón.

Es justo señalar que los pensadores escolásticos no ignoraron estos problemas, y que buscaron estudiarlos con toda la seriedad posible. Solo que para ellos, como hemos tenido ocasión de verlo, dado que se trataba de buenos creyentes, el problema venía a complicarse aún más con la idea de un Dios omnipotente y omnisciente, a la vez que infinitamente misericordioso. Para el concepto de un Dios así, la existencia del mal en general, y sobre todo del mal moral, es decir, la existencia de la perversidad humana, resulta muy difícil de explicar. Recordemos la clásica formulación del problema para los teólogos: si Dios conoce previamente los pecados de los seres humanos y nos los evita, entonces o no es bueno o no es omnipotente; y si no los conoce previamente, entonces no es omnisciente.

Y, por si fuera poco, la idea de que los seres humanos para poderse salvar necesitan de la gracia divina *via Christi*, le añadía un elemento problemático más a ese ya oscuro y complejo nudo de problemas. Como ya lo había planteado Agustín de Hipona, la doctrina cristiana sobre la acción salvífica de Cristo implica que la gracia de Dios es *indispensable* para que los seres humanos puedan salvarse. De otro modo, la encarnación de Cristo no hubiera sido indispensable, y la gracia divina no pasaría de ser

un aditamento más para ayudarnos a ser buenos. Si esta fuera la perspectiva correcta, en realidad seríamos nosotros –y únicamente nosotros mismos y nosotros solos– con nuestra voluntad –y únicamente con ella, sin ningún tipo de auxilio adicional–, los que nos haríamos merecedores de la salvación o de la condenación, en virtud de nuestros propio actos buenos o malos.

Sobre este punto habría de enfocar Martín Lutero todas sus baterías. Como monje agustino, Lutero conocía muy bien la disputa de Agustín de Hipona en contra de las doctrinas que defendió el piadoso monje británico Pelagio (entre los siglos IV y V d. C.). Este último buscaba que los cristianos corrigieran sus costumbres y se preocuparan por su salvación. Él mismo, o al menos sus seguidores, llegaron a negar la existencia del pecado original, y afirmaron que la salvación o la condenación dependían por completo de la voluntad de cada ser humano. Dentro de la lógica de la doctrina voluntarista de Pelagio, la gracia divina era sólo una ayuda adicional para la acción de la voluntad, importante, sin duda, pero no indispensable.

Es probable que el molinismo semipelagiano de Calderón de la Barca haya guiado al dramaturgo para evitar ciertas palabras en su pieza dramática. Es muy significativo, en todo caso, que en *La vida es sueño* la palabra *Dios* –con mayúscula– únicamente aparezca tres veces en la Jornada Primera, catorce en la Jornada Segunda y doce en la Jornada Tercera; que el término gracia no sea utilizado; y que tampoco Calderón recurra a las palabras "Cristo", "Jesús", "Espíritu Santo", "Paráclito", o algún otro término de ese tenor teológico. El caso es distinto para "cielo" o "cielos", cuya recurrencia adquiere el mayor protagonismo –y ello más a menudo con el sentido de "destino".

Así, por ejemplo, en la Jornada II, donde tenemos la mayor recurrencia de la palabra Dios, se trata sobre todo de exclamaciones, y los versos pertinentes son estos: "No / me estorbe nadie, que es vana / diligencia; y ¡vive Dios! / si os ponéis delante vos, / que os eche por la ventana" (vv. 226-230); "Dios os guarde" (v. 366); "Si digo que os guarde Dios" (v. 373); "le diré a Dios que no os guarde" (v. 378); "¡Por Dios que lo he de probar!" (v. 442); "¡Vive Dios, que pudo ser!" (v. 446); "Al cielo y a Dios pluguiera / que a dártele no llegara" [el ser de hombre] (vv. 503, 504); "Leía / una vez en los libros que tenía / que lo que a Dios mayor estudio debe / era el hombre, por ser un mundo breve" (vv. 577-580); "¡vive Dios!" (v. 678), "Gracias a Dios" (v. 779); "¡ay, Dios!" (v. 899); "Vive Dios" (v. 966); "¡Válgate Dios

por Rosaura!" (v. 1.029); y "¡Válgame Dios, / qué de cosas he soñado!" (vv. 1.101, 1.102).

No he encontrado expresiones cuya intención apuntara a la petición de auxilio divino ante situaciones que seducirían a la voluntad para que obrara mal. *Dios*, preferentemente, está incluido en expresiones emotivas de apóstrofe, de asombro, de imprecación, de deseo de buena fortuna, de juramento para confirmar la capacidad de acción, y de agradecimiento por un acontecimiento favorable[27].

Entonces, si recordamos las seis funciones que puede desempeñar una palabra, señaladas por Roman Jakobson en su estudio sobre *Lingüística y poética*, Calderón de la Barca reduciría al mínimo la función referencial o extralingüística de la palabra "Dios", y ella tendería a agotarse especialmente en su función simplemente emotiva, y un poco en su función conativa (Jakobson, 2000, pp. 37-38). Todo se juega como si, para Calderón de la Barca, la voluntad de Segismundo extrajera desde sí misma, y únicamente desde sí misma, el poder para obrar el bien o para obrar el mal. Dios no interviene, o no parece intervenir, cuando la voluntad misma decide, ya sea por el acto bueno, ya sea por el acto malo.

Como lo he señalado, la intervención de Lutero vino a introducir en la discusión sobre el libro albedrío un elemento nuevo que se prestaba para malos entendidos. Para comprender mejor la situación, considero necesario recordar previamente algunos puntos.

El gran humanista Erasmo de Rotterdam (1466-1536) gozaba en Europa de un muy merecido prestigio por el cultivo de las lenguas clásicas, el griego y el latín, y había dado a conocer agudas críticas a la situación de la Iglesia. De modo que cuando Lutero inició su rebelión contra Roma, muchos creyeron que Erasmo iba a apoyarlo, entre ellos el mismo Reformador. Sin embargo, luego de un prudente silencio y al verse presionado por diversas autoridades eclesiásticas y civiles, dio a luz un escrito titulado: *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, es decir, un discurso o una comparación acerca del libre albedrío. Al señalar que Lutero exigía que la argumentación teológica se atuviera a lo dicho por las Sagradas Escrituras, Erasmo examina numerosos textos bíblicos para preguntarse si en ellos se afirma o se niega el

27 Luego volveré sobre estas palabras que, a modo de maldición justificada, el rey Basilio le lanza a Segismundo: "Al cielo y a Dios pluguiera / que a dártele no llegara" [el ser de hombre] (vv. 503-504).

libre albedrío. Llega a la conclusión de que si tomamos en cuenta la totalidad de los pasajes bíblicos, ello no nos permite decidir la cuestión: los pasajes que parecen negar el libre albedrío se neutralizan con aquellos que parecen afirmarlo. Ahora bien, cuando las Escrituras Sagradas no permiten resolver un problema, argumenta Erasmo, debemos atenernos al magisterio de la Iglesia y al sentido común; y desde ambas posiciones –magisterio y sentido común– la conclusión es que el hombre debe disponer de la capacidad para decidir por sí mismo sobre su comportamiento correcto o incorrecto.

Los biógrafos de Lutero –pienso aquí en Lucien Fevbre y en James Atkinson, por ejemplo– comentan que el golpe recibido por este ataque del gran humanista debió ser tan fuerte, que el Reformador, acostumbrado a responder de manera inmediata a los ataques, demoró un año antes de dar a conocer su respuesta. Se trata de La voluntad determinada (*De servo arbitrio*), *o que la voluntad libre no es nada* (1525), uno de los escritos más brillantes y más hermosos que hayan salido de su poderosa pluma. Con su habitual vehemencia, exclama el Reformador:

> Tú, solamente tú, has llegado a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. [. . .] De todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina. (IV, p. 332).

Siguiendo su interpretación de la posición de Agustín contra Pelagio, Lutero señala que la gracia divina es absolutamente indispensable para salir del pecado y alcanzar la salvación, de modo que sin ella estamos condenados irremisiblemente. De ahí el sentido literal y polémico del título mismo de la obra: *Acerca del albedrío servil (De servo arbitrio).* Ya desde su título, esta obra va en contravía del libre albedrío que defendían tanto Erasmo como toda la tradición católica. Para el Reformador, la voluntad humana se hallaba inclinada irremediablemente al mal como consecuencia del pecado de Adán.

Sería quizá posible leer en clave luterana esta palabra del rey Basilio a su servidor Clotaldo, cuando toma conciencia de que está triunfando la revolución encabezada por Segismundo. A pesar de todo lo que hizo para prevenir el parricidio y el regicidio, el rey Basilio piensa que "que son

diligencias vanas / del hombre cuantas dispone / contra mayor fuerza y causa" (III, vv. 918-920). La voluntad de su hijo, el príncipe Segismundo, pecará *irremediablemente*. Clotaldo, en cambio, no acepta el determinismo pecador de la voluntad y, de este modo, hace eco al pelagianismo, al erasmismo y al molinismo.

Ahora bien, a diferencia de la posición filosófica que asumirá más tarde Spinoza, Lutero no estaba negando nuestra posibilidad de pecar. Por el contrario, él partía de la innegable existencia del pecado, y negaba que los seres humanos pudiéramos salir de ese estado sin la intervención de la gracia divina. Con lo cual la situación se mostraba paradójica. Porque si la razón humana no logra comprender el libre albedrío, es precisamente porque ella, desde sí misma, no logra justificar la posibilidad de pecar. La posición de Lutero no podía ser más divergente: él negaba el libre albedrío precisamente porque no podemos no pecar, y porque no estamos en condiciones de salir del estado de pecado, heredado e inevitable. Desde la perspectiva de la reflexión filosófica, puede decirse que Lutero negaba del libre albedrío precisamente aquello que la razón considera comprensible, es decir, que podamos obrar bien en virtud de nuestra propia voluntad; mientras que la razón humana niega del libre albedrío precisamente aquello que Lutero afirmaba con vehemencia, a saber, que no podemos evitar el pecado. Para el Reformador, la doctrina central de la revelación cristiana tenía que ver, en efecto, con el carácter absolutamente indispensable de la gracia divina para que la voluntad alcanzara la salvación.

Al suponer que Segismundo no podría no pecar –cometer al mismo tiempo dos pecados: regicidio y parricidio–, el rey Basilio dispone de varios tipos de razones que lo justifican en su decisión de encerrar a su hijo y príncipe. La primera razón es de naturaleza teológico-antropológica en clave luterana: la voluntad humana no está en libertad para evitar el pecado; la segunda, de naturaleza cósmico-esotérica: los sueños y los astros anuncian que Segismundo matará a su padre, y, la tercera, de naturaleza personal-monárquica: para su propia sobrevivencia y la de su reino, el rey deberá proteger su vida propia por cualquier medio. Aquí están las palabras con las que el rey Basilio justifica ante Astolfo y ante Estrella el encierro de Segismundo tan pronto como hubo nacido. *Hado, adivinación, pronóstico, fatalidad, vaticinio, estrellas*: todo esto apunta al destino de hierro impuesto sobre la voluntad humana.

Pues dando crédito yo
a los hados, que adivinos
me pronosticaban daños
en fatales vaticinios,
determiné de encerrar
la fiera que había nacido,
por ver si el sabio tenía
en las estrellas dominio (I, vv. 730-737).

3. El libre albedrío en *La vida es sueño*

Ya hemos dibujado las líneas generales de la controversia en torno al libre albedrío. Además, y conviene señalarlo otra vez, esa controversia había llegado a introducirse en el seno mismo de la teología católica. Por su educación religiosa, por su calidad de sacerdote, por las coordenadas culturales de la España católica donde vivió y donde escribió, y por el contexto de controversia intelectual de su época, podemos comprender mejor la intención apologética de Calderón de la Barca a la hora de escribir su famosa pieza de teatro. El dramaturgo busca mostrar cómo nuestro destino no se halla escrito en el firmamento, sino que, por el contrario, disponemos de una capacidad de obrar desde una voluntad, y esa capacidad nos permite, gracias a nuestra reflexión, hacer aquello que nuestra razón nos dicta. En otras palabras: *los seres humanos gozamos de un libre albedrío.* Frente al fatalismo antropológico del rey Basilio, Clotaldo protesta; y esa protesta es aún más poderosa, porque, por un lado, incluye el reconocido vasallaje hacia su rey y, por otro lado y a pesar del vasallaje, el súbdito tiene el coraje de contradecir al soberano. Clotaldo comunica así su rechazo al determinismo de la voluntad, haciendo referencia a su fe religiosa:

Aunque el hado, señor, sabe
todos los caminos, y halla
a quien busca entre lo espeso
de las peñas, no es cristiana
determinación decir
que no hay reparo a su saña (III, vv. 925-930).

No niega, entonces, la idea de un destino, de un hado que logra sus designios sobre los seres humanos, pero lo que no resulta cristiano es

aceptar la imposibilidad de oponerse al mismo. La resignación frente al destino viene a ser inaceptable para un verdadero creyente.

Ya el primer monólogo de Segismundo, en su primera décima, nos había dejado muy en claro, desde el comienzo mismo de la obra, que el problema central sería el de la libertad. ¿Qué falta he cometido, se pregunta Segismundo, para haber perdido la libertad? Es cierto que el solo hecho de nacer ya nos hace, en cierta medida, culpables. Y, en este punto, había un acuerdo entre católicos y protestantes, porque todos nacemos con la mancha del pecado original. No obstante, ello no puede ser explicación suficiente para la falta de libertad en la que se halla Segismundo. Escuchemos una vez más sus palabras:

Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así,
qué delito cometí
contra vosotros naciendo;
aunque, si nací, ya entiendo
qué delito he cometido;
bastante causa ha tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido (I, vv. 103-112).

Y luego de algunas consideraciones para reforzar su pregunta, desarrolla las cuatro hermosas décimas en las que señala, en un movimiento descendente, cómo las aves (del cielo), las bestias (de la tierra), los peces (del mar) y hasta los mismos ríos gozan de una gran libertad, mientras que él se halla encadenado. Cada décima termina con el estribillo de una misma pregunta en forma de inolvidable *ritornello*: "¿tengo menos libertad?". El prisionero no acepta la limitación física de su cárcel de piedra; y él mismo es consciente de una paradoja extraordinaria: *no tiene libertad efectiva*, *y sin embargo, sí tiene albedrío*. Recordemos algunos de sus versos:

Nace el ave, y, con las galas
que le dan belleza suma,
apenas es flor de pluma […]
¿y teniendo yo más alma,
tengo menos libertad?

Nace el bruto, y, con la piel
que dibujan manchas bellas,
apenas signo es de estrellas […]
¿y yo, con mejor instinto,
tengo menos libertad?
Nace el pez, que no respira,
aborto de ovas y lamas,
y apenas bajel de escamas […]
¿y yo, con más albedrío,
tengo menos libertad?
Nace el arroyo, culebra
que entre flores se desata,
y apenas, sierpe de plata […]
¿y teniendo yo más vida,
tengo menos libertad? (I, vv. 122-124; 130-134; 140-144; 150-154; 160-161).

Y Segismundo termina, luego, con una verdadera imprecación. Ella brota a modo de torrente volcánico desde su pecho desgarrado, y para ello retoma al final, en orden inverso, es decir, ascendente, los cuatro seres mencionados antes, a saber, las entidades inanimadas, los peces, los brutos y las aves:

¿Qué ley, justicia o razón
negar a los hombres sabe
privilegio tan süave,
excepción tan principal,
que Dios le ha dado a un cristal,
a un pez, a un bruto y a un ave? (I, vv. 166-171)

Conviene recordar que para un ejercicio adecuado de nuestro libre albedrío, la doctrina cristiana considera que es condición fundamental el que sepamos tomar clara distancia frente a las apariencias de este mundo. Para este fin, resulta indispensable comprender la fugacidad e inconsistencia de todo lo que existe. La visión platónica de un mundo conformado por meras sombras de las ideas eternas es presentada por Calderón de la Barca como la experiencia necesaria para alcanzar una verdadera libertad. Porque si bien es cierto que contamos con el libre albedrío, éste no nos asegura de inmediato nuestra condición de seres libres: estamos expuestos a ser encadenados por la necesidad que reina en la naturaleza. En otras palabras:

el libre albedrío no debe confundirse con la verdadera libertad, ya que es únicamente la condición necesaria para la misma, pero no su condición suficiente. El libre albedrío nos otorga la posibilidad de ser libres, pero también es él quien hace posible que perdamos nuestra libertad cuando no obedecemos a nuestra razón.

Si el título de la obra es *La vida es sueño*, ello se debe a que su propósito apologético no busca proclamar únicamente que los seres humanos seamos libres por naturaleza, sino, en cierta forma, todo lo contrario: que somos libres precisamente en la medida en que logremos tomar distancia de la naturaleza, en la medida en que experimentemos, de manera profunda, la radical caducidad de esa naturaleza, de ese *mundo*. Solo quien logra tomar esa distancia mediante la reflexión está en condiciones de convertir las necesidades que impone la naturaleza en ocasiones para el ejercicio de su libertad.

Resulta interesante señalar cómo la tradición budista comparte esta misma idea. Es necesario convencerse íntimamente de la total inconsistencia de todo lo que existe, de su radical caducidad, para llegar a desprendernos de nuestro propio yo y a liberarnos así del sufrimiento. Arthur Schopenhauer (1788-1860), lector de obras de Calderón y de obras del budismo, pudo por esto emprender un proyecto serio de síntesis, no únicamente entre esas dos obras, sino además, y más atrevidamente, entre raíces centrales de la filosofía –platonismo y kantismo– y las doctrinas budistas[28].

Es de nuevo el monólogo de Segismundo, al final de la Segunda Jornada, luego de haber retornado a su prisión en la torre, donde Calderón de la Barca nos hace ver la necesidad impostergable de tener una experiencia primordial en gran medida dolorosa: la de que todo lo que existe no es más que un sueño –pasajero, liviano, ilusorio, incontrolado. Es precisamente a partir de la conciencia de esa desgarradora experiencia, como Segismundo recapacita y asume el control de sus actos:

> Es verdad; pues reprimamos
> esta fiera condición,
> esta furia, esta ambición,
> por si alguna vez soñamos;
> y sí haremos, pues estamos

28 Véase sobre este tema el libro de Henry W. Sullivan sobre Calderón de la Barca en Alemania.

en mundo tan singular,
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive sueña
lo que es, hasta despertar (II, vv. 1163-1172).

Un vez llegados aquí, no puedo menos que invitar al lector para que termine de leer todo este famoso monólogo, de cadencia inolvidable, cuyas estrofas finales han llegado a convertirse casi en un lugar común. Más que un comentario, merecen una lectura de "rumiante", como aconsejaba Nietzsche:

Yo sueño que estoy aquí
destas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado
más lisonjero me vi.
¿Qué es la vida?, un frenesí;
¿qué es la vida?, una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son (II, vv. 1193-1202).

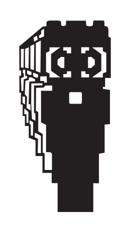
Si distanciarse del mundo –o, para utilizar la expresión de su contemporáneo francés René Descartes, "alejar el espíritu de los sentidos" (1982-1983, p. 104) – resulta indispensable para alcanzar la verdadera libertad, conviene preguntarse: ¿y de la fortuna qué?, ¿acaso la doctrina católica pretendía negar la existencia de esa diosa impredecible y caprichosa, figurada por su rueda o ruleta que asciende y desciende, una y otra vez, de manera interminable? Por supuesto que no, y Calderón de la Barca se cuida muy bien de señalarlo. Para este objetivo, el dramaturgo se sirve de la figura del rey Basilio, el padre de Segismundo.

Como el nacimiento de Segismundo había causado la muerte de su madre –un primer indicador factual de su naturaleza pecaminosamente criminal–, los augurios le habían informado al rey Basilio el destino fatal de su hijo, quien llegaría a ser un parricida, un regicida y un tirano que haría sufrir a su pueblo. Y, hasta cierto punto, ese mal augurio se estaba cumpliendo cuando Segismundo fue liberado por su padre para que probara su capacidad de gobierno. En gran medida, el rey estaba tentando al destino, y por ello el resultado de la liberación fue desastroso: Segismundo da muerte a un

criado arrojándolo por la ventana, intenta violar a Rosaura y llega a herir a Clotaldo cuando éste sale en su defensa. Por creer en el destino, y también por intentar contradecirlo, el rey Basilio termina por facilitar la tarea a la implacable diosa Fortuna. He aquí, entonces, una de las enseñanzas de la pieza de Calderón de la Barca: si bien es cierto que nuestro destino no se halla escrito en las estrellas, cuando creemos en él y tratamos de contrarrestarlo, terminamos siendo sus cómplices. La maldición que para el rey Basilio se impone sobre su hijo, el rey la considera al mismo tiempo como una maldición justificada. En sus palabras: "Al cielo y a Dios pluguiera / que a dártele no llegara" [el ser de hombre] (II, vv. 503-504). El rey no se da cuenta de que él mismo está coadyuvando –verdadero cómplice– en el cumplimiento del destino fatal y maldito de su hijo Segismundo. *El rey no solo lee en las estrellas* la fortuna de su hijo, sino que *culposamente colabora* para convertir esa fortuna en su destino.

Aquí llegan, finalmente, las conclusiones ético-antropológicas de *La vida es sueño*: si bien no podemos negar que la *fortuna* existe, tenemos sin embargo la manera de apropiarnos de ella para convertirla en ocasión para el cumplimiento libre de nuestros deberes. Porque, en realidad, una cosa es la fortuna, es decir, aquello que nos acontece sin que podamos predecirlo ni evitarlo, y algo muy distinto es el *destino*, esa fuerza que se nos impone y que anula nuestra libertad. La primera es una condición involuntaria de nuestra existencia, mientras que la segunda es una creación voluntaria de nuestra errada imaginación. La libertad se alcanza, en efecto, cuando logramos convertir nuestra *fortuna* impuesta en oportunidad para realizarnos libremente. La doctrina es, así, bien clara: la libertad no debe confundirse con el libre albedrío, ya que éste último es solo la condición necesaria para el logro de la libertad, pero no la condición suficiente de la misma; y la fortuna no debe confundirse con el destino, porque este último anula nuestra libertad. No nacemos libres, pero estamos llamados a serlo, y para ello es indispensable que nos liberemos del apego a las cosas del mundo; que comprendamos la caducidad de ellas, y que tomemos conciencia de cómo esas cosas están ahí únicamente como ocasiones y oportunidades para que realicemos nuestro verdadero destino de seres libres. De esa manera, de acuerdo con *La vida es sueño*, Calderón de la Barca ha dramatizado, de manera bella y contundente, el siguiente principio ético

del catolicismo tridentino de la Contrarreforma: lo que se nos presenta como impuesto, como un destino, podemos convertirlo en fortuna, es decir, en posibilidad para la acción.



"Como un imperio dentro de otro imperio" Crítica *spinocista* a la ética kantiana[29]

Cuando Spinoza, en la tercera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, se dispone a examinar la "naturaleza y origen de los afectos", abre su exposición con las siguientes palabras:

> La mayor parte de quienes han escrito acerca de los afectos y de la manera de vivir de los seres humanos, no parecen tratar de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún, parecen concebir al ser humano en la Naturaleza *como un imperio dentro de otro imperio*, porque creen que el ser humano más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza, que posee una potencia absoluta sobre sus actos y que no es determinado por nada más que por sí mismo. (E3Praef, énfasis mío).

Para evaluar lo certera que pueda ser esta crítica de Spinoza a los moralistas, tal vez no haya mejor ejemplo que la ética kantiana, ya que comparte con el *spinocismo* ciertas tesis fundamentales, a la vez que discrepa en otras de manera frontal. De esta confrontación entre dos colosos del

29 Una primera versión de este artículo fue publicada en: Gutiérrez (1995, pp. 403-409).

racionalismo, espero alcanzar una mejor comprensión de sus respectivas doctrinas, las cuales se iluminan poderosamente al ser contrastadas una con la otra. Ahora bien, por razones de claridad en la exposición, voy a reducir mi consideración, en el caso de Kant, a su obra *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2002). Hasta qué punto los resultados de esta confrontación puedan extenderse a toda la ética kantiana, es algo que no entraré a considerar en esta ocasión.

Nadie puede poner en duda que la doctrina moral kantiana posee rasgos atractivos por su rigorismo, al exigir del hombre un comportamiento racional que va más allá del estoicismo. Como su propósito es purificar la voluntad de cualquier interés que pudiera condicionar sus decisiones, Kant elabora un concepto negativo de libertad como capacidad de la voluntad para obrar con independencia de causas ajenas que la determinen:

> La *voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivientes en cuanto que son racionales, y libertad sería aquella propiedad de esa causalidad, y que puede ser activa con independencia de causas *determinantes*; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres carentes de razón de ser determinados a obrar mediante el influjo de causas extrañas. (Kant, 2002, p. 98).

Ahora bien, Kant mismo reconoce el carácter estéril de esta definición *negativa*: "La explicación de la libertad que se ha dado es negativa, y por ello estéril para comprender su esencia; solo que de ella brota un concepto *positivo* tanto más rico y fructífero" (2002, p. 98). Ahora bien, cuando intentamos descubrir esa fecundidad y riqueza, corremos el peligro de una gran desilusión, porque, luego de señalar que la libertad conlleva la idea de una causalidad por leyes mediante las cuales de una causa se siga un efecto, y descartar las inmutables leyes de la necesidad natural, se pregunta:

> ¿Qué puede ser, entonces, la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, la propiedad de la voluntad de ser para sí misma una ley? Ahora bien, la proposición: la voluntad es, en todas las acciones, una ley para sí misma, designa únicamente el principio de no obrar según ninguna otra máxima, sino aquella que pueda tener como objeto a sí misma también como una ley universal. (2002, p. 98).

Y aunque Kant se esfuerza para demostrarnos esa "riqueza y fecundidad", podemos muy bien dudar de que lo haya logrado. Porque es cierto que "autonomía" es una palabra grata a los oídos del hombre moderno, ya que le dice que él mismo es el único señor de sus actos y que no tiene que obedecer a ningún otro señor. Pero, si observamos con más atención el sentido que el término tiene para Kant, vemos que se trata de la autonomía de una voluntad que ha sido vaciada previamente de todo contenido y a la que no se le ha otorgado otro derecho que el de universalizar sus máximas. Ahora bien, ¿en qué consiste esa función universalizadora?

Como bien sabemos, universalizar una máxima consiste en preguntar si puede convertirse en norma de conducta para cualquier ser racional. Esto parece muy correcto, en la medida en que, como racional, yo debo ser capaz de liberarme de mis intereses puramente singulares y tener una perspectiva general. Pero para Kant la cuestión no es exactamente esa, ya que no se trata de universalizar mis intereses, es decir, de comprender que mis verdaderos intereses no pueden ser ajenos a los intereses del conjunto, sino de renunciar por completo a ellos. En realidad, la universalización de la máxima, tal como la comprende Kant, proviene de una confusión. Porque, por una parte, se nos exige que en cuanto racionales no nos guiemos por los impulsos de la Naturaleza, como lo hacen los irracionales. Pero, por otra, se nos ofrece un concepto de razón opuesto por completo al de Naturaleza, de modo que su único contenido consiste en negarla. La razón en sí misma no viene a ser más que el concepto negativo de libertad que veíamos anteriormente, a saber, no ser determinado por la Naturaleza. Y si se pregunta ¿cómo surge la determinación cuando se obra racionalmente?, la respuesta puede formularse de dos maneras que parecieran completarse mutuamente, pero que, en verdad, no hacen otra cosa que ocultar su inanidad.

La primera respuesta sería: cuando obro racionalmente me autodetermino, soy autónomo, mi voluntad es para sí misma su propia ley. Esta respuesta debe resultarnos altamente sospechosa, porque parece confundir autonomía con libre albedrío. Significaría, entonces, que mi voluntad es causa de sí, es decir, infinita, como decía Descartes, igual a la divina en cuanto capaz de crearse a sí misma. Pero por supuesto que esto no es propiamente lo que Kant quiere decir, y para ocultarlo viene

la otra respuesta que parecería disolver el malentendido: cuando obro racionalmente, sigo las normas que me impone mi razón. Con lo cual todo parece volver a ordenarse: obrar racionalmente no es ser indeterminado, carecer de ley o de norma, sino seguir la norma de la razón. Pero, ¿de qué razón? De una por completo vacía, es decir, meramente formal.

Por ello, el obrar racional kantiano, que a partir de ciertos textos parece significar una determinación racional estricta, resulta ser, según otros textos, un no obrar por móviles sensibles, por inclinaciones ni deseos, sin que lleguemos a saber muy bien cómo hacerlo. Es el eterno problema del famoso imperativo categórico, cuya formulación la conocemos mejor por la *Crítica de la razón práctica* (1968): “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre a la vez como principio de una legislación universal” (Kant, 1968, p. 54). Esta famosa fórmula da pie a una doble interpretación. Por una parte, se trata de que obremos como seres capaces de universalidad, es decir, de ir más allá de nuestros propios intereses y entender que estos se hallan indisolublemente ligados a los de la humanidad. Pero, por otra parte, puede entenderse, y así parece entenderla Kant, en el sentido de que debemos desatender por completo a nuestros propios intereses como si estos fueran contrarios a los de la humanidad.

En realidad, el problema está en que Kant opera con dos conceptos incompatibles de voluntad, uno de ellos tematizado con plena claridad y el otro solo parcialmente, hasta el punto de que podríamos considerarlo tácito. El primero ya lo conocemos: voluntad es la capacidad de obrar siguiendo los criterios de la razón; en otras palabras, se trata de la misma razón práctica. El segundo aparece tematizado como de pasada, cuando analiza la posibilidad del imperativo categórico.

Voy a reproducir el párrafo literalmente:

> Y así son posibles los imperativos categóricos *a priori*, porque la idea de libertad me hace miembro de un mundo inteligible, con lo cual, si yo solo fuera eso, todos mis actos se *adecuarían* siempre a la autonomía de la voluntad; pero como a la vez me veo como miembro del mundo sensible, *deben* ser adecuados; deber *categórico* que representa una proposición sintética *a priori*, ya que, por encima de mi voluntad afectada por apetitos sensibles, se añade además la idea de esa misma voluntad, pero perteneciente al mundo del entendimiento, pura, por sí misma práctica, la cual detenta la condición suprema de la primera, de acuerdo con la

> razón; más o menos como se añaden a las intuiciones del mundo sensible los conceptos del entendimiento, que por sí mismos no significan sino la forma legal en general, y con ello hacen posible juicios sintéticos *a priori*, sobre los cuales descansa todo conocimiento de una Naturaleza. (Kant, 2002, p. 112).

Si nos fijamos en el texto kantiano, podemos ver cómo mi pertenencia al mundo sensible hace que mi voluntad se desdoble: por una parte, existe mi voluntad como autonomía, tal como la vimos anteriormente, es decir, mi capacidad de regirme por normas racionales; por la otra, existe mi voluntad afectada por el mundo sensible, por los apetitos e inclinaciones, los cuales impiden que mi autonomía se ejerza de manera necesaria e inevitable. Ahora bien, lo que resulta extraño es que esa voluntad afectada, que a la vez que da contenido y efectividad al acto volitivo, le impide realizarse como tal, no sea examinada con mayor cuidado por el mismo Kant, y la tome sin más como una versión segunda de la voluntad pura. Porque si voluntad significa primordialmente autonomía, facultad para regirse por los dictados de la razón, entonces a aquello que le impide efectuarse como tal y le añade un ingrediente de heteronomía mal podemos llamarlo voluntad.

Y es precisamente ahí donde la doctrina de Spinoza nos ayuda a aclarar la confusión, porque cuando la voluntad obra siguiendo los dictados de la razón, actúa realmente como tal; en cambio, cuando no es así, cuando parcial o totalmente contradice esos dictados, ella se ve reducida o negada por esas afecciones que le impiden ser ella misma. En cuanto se ve negada, no podemos hablar sin más de voluntad, sino de su negación parcial o total; de quien así obra no cabe decir que esté obrando propiamente, sino padeciendo, ya que sus actos pierden en parte o por completo su autonomía, de modo que su responsabilidad se disminuye, e incluso puede llegar a desaparecer.

Conviene, entonces, que nos fijemos en la manera como traslada Kant el acento de una voluntad a la otra; porque nos había dicho de manera repetida que voluntad era la capacidad de obrar racionalmente, de modo que si la voluntad se identifica así con la razón, cualquiera puede ver que de esa definición se sigue por simple análisis que la voluntad tiene que ser autónoma. Pero resulta que, con la peregrina disculpa de que pertenecemos también al mundo sensible, el acento se desplaza de la primera voluntad a la segunda: como pertenecemos al mundo sensible –viene a decirnos–, la

autonomía ya no se sigue analíticamente del concepto de voluntad, sino que a ella se llega por una síntesis.

¿Qué fue realmente lo que pasó?, ¿qué extraño malabarismo nos convirtió un evidente juicio analítico en uno sintético? La respuesta es simple: Kant nos acaba de sustituir el primer concepto de voluntad por el segundo, que viene a ser casi su opuesto: en lugar de una voluntad cuya esencia es ser autónoma, cuya naturaleza consiste en obrar de acuerdo con los dictados de la razón, tenemos ahora una que *puede* ser autónoma, pero que puede también no serlo; más aún, que, según todo el contexto de la doctrina kantiana, no suele serlo sino muy rara vez, si acaso alguna. Una voluntad que puede adecuarse a su esencia o no.

Sin embargo, bien podría ser que la disculpa de pertenecer al mundo sensible no fuera tan peregrina, ya que cualquiera puede constatar cómo nuestra sensibilidad nos juega con frecuencia malas pasadas y nos impide obrar racionalmente. Nuestro comportamiento no solamente es con frecuencia irracional, sino que pocas veces, si acaso alguna, es totalmente racional. Ésta parece ser la argumentación kantiana, y la justificación del desplazamiento que efectúa con el concepto de voluntad: parecería estar pasando de un concepto abstracto de voluntad a uno concreto. Pero lo que resulta inaceptable en ese desplazamiento es que el segundo concepto de voluntad, como vimos, lejos de ser la realización del primero o su concretización, resulta ser más bien su negación parcial o total. Ahora bien, ¿de dónde proviene esa confusión en Kant?

Con el análisis anterior podría parecer que la razón de esta confusión estuviera clara: una inadecuada interpretación de la experiencia. Bastaría entonces con corregir esa interpretación y explicar la experiencia de otra manera. Decir, por ejemplo, que cuando actuamos siguiendo la razón, es nuestra voluntad la que actúa, pero que, en cambio, cuando parcial o totalmente no obramos según la razón, es porque nuestra voluntad se ha visto afectada, y por lo tanto, en esa misma medida, estamos dejando de obrar volitivamente.

Pero con esta manera de analizar la experiencia estaríamos, por una parte, poniendo en cuestión la moral en sus mismas raíces, al convertir las acciones irracionales en no acciones, es decir, en pasiones, despojándolas así parcial o totalmente de responsabilidad. Por otra parte, parecería que

entramos en contradicción con la experiencia general, ya que vemos, sin lugar a dudas, cómo los seres humanos actúan con frecuencia de manera parcial o totalmente irracional; y a esta manera de actuar, cuando se considera que proviene de una decisión libre, se la ha llamado, por tradición, pecado. Tenemos entonces que preguntarnos: si vemos que se cometen con frecuencia "pecados", que con frecuencia se obra a sabiendas contra los dictados de la razón, ¿estaremos acaso equivocados?

Sí, responde Spinoza, y lo estamos por dos razones: primera, por creer que los seres humanos más bien perturbamos que seguimos el orden de la Naturaleza y, segunda, por creer que disponemos de una potencia absoluta sobre nuestras acciones, es decir, disponemos de un libre albedrío. (a) A la primera razón podemos llamarla "pesimismo antropológico", ya que concibe a los seres humanos, no como un seres naturales que siguen las leyes de la Naturaleza, sino como perturbadores de esa misma Naturaleza. Es tanto como decir que si no existieran los seres humanos, la Naturaleza sería un verdadero paraíso. Con lo cual nos encontramos nada menos que con el bien conocido y hermoso mito del pecado original; ya que éste nos dice que en la naturaleza misma del hombre se ha introducido un principio maligno que lo conduce a trastornar el orden natural.

Resulta paradójico que se comience por desvalorizar a los seres humanos frente a la Naturaleza, y se termine luego desvalorizando a esa misma Naturaleza. Ya que, para explicar ese origen del mal no hay otro camino que acudir a la Naturaleza, que aparecía originalmente como un paraíso. En efecto, es en la medida en que el ser humano se ve afectado por ella como parece explicarse por qué no logra obrar de manera racional. Ahora bien, como nuestra pertenencia a la Naturaleza es radical, de ahí resulta que el mal en nosotros es también radical. Si solo perteneciéramos al "mundo inteligible" –es lo que nos dice Kant–, obraríamos siempre según los mandatos de la razón, y seríamos necesariamente buenos y autónomos. Con lo cual nos vemos así enredados en una verdadera paradoja: el hombre perturba el orden natural en vez de seguirlo, precisamente porque se ve sometido a él, porque no logra liberarse de él, por su "pertenencia al mundo sensible".

El remedio contra este pesimismo antropológico lo encuentra Spinoza en su fuerte naturalismo, gracias al cual nos dice: dejemos de concebir al hombre *como un imperio dentro de otro imperio*, y devolvámoslo más

bien al seno de la Naturaleza, de donde nunca debió haber salido. Sus acciones no pueden nunca perturbar el orden natural, porque éste es, en realidad, imperturbable. Lo que sucede es que el ser humano, al estar dotado de inteligencia, puede descubrir dentro de la Naturaleza diversas posibilidades, algunas de las cuales le parece que responden mejor a sus intereses que otras. En la medida en que ese descubrimiento sea correcto y que sus apetitos o inclinaciones no le impidan el ejercicio de su entendimiento, obrará racionalmente, será libre, autónomo; pero en la medida en que ese descubrimiento sea imperfecto, o que sus afectos le inhiban el buen uso de su entendimiento, el hombre no será libre, no obrará racionalmente; pero con ello no se quebranta el orden natural, ya que más bien se ve sometido a su ciega necesidad. Obrar irracionalmente no significa entonces "pecar", es decir, actuar a sabiendas en contra de los dictados de la razón, sino que tiene un significado solo relativo: su inteligencia no fue lo suficientemente aguda para decirle lo que debía hacer, o bien sus pasiones fueron tan fuertes que le impidieron hacer lo que consideraba correcto; en ambos casos, ya sea por error o por debilidad, su libertad se ha visto limitada e incluso inhibida.

Ahora bien, (b) la segunda razón para explicar el malentendido del pecado está ligada íntimamente con la primera, pero nos permite comprender mejor el problema, a la vez que nos obliga a cuestionar la misma solución *spinocista*. Se trata de que creemos tener una potencia absoluta sobre nuestras acciones, es decir, que al actuar no somos determinados más que por nosotros mismos. Esta es la formulación misma del *libre albedrío,* así como también de la *autonomía*. El que la fórmula corresponda a ambos conceptos nos obliga a analizarlos por separado.

Entendida como libre albedrío, la fórmula viene a enfatizar el adjetivo "absoluta", en el sentido de que nada determina nuestra voluntad fuera de la voluntad misma. Con ello se opera una disección peligrosa, porque aislamos de tal manera la voluntad, que esta aparece como pura forma, como el acto mismo de obrar en general, sin ninguna otra determinación. La voluntad se ve entonces separada del conocimiento como un obrar autosuficiente pero indeterminado. Se trata de aquella voluntad infinita, de la que nos habla Descartes en la cuarta Meditación, al buscar una explicación para nuestros errores, y de la cual nos dice:

> Únicamente está la voluntad, o la libertad de albedrío, que experimento ser tan grande en mí, que no concibo la idea de una mayor; hasta el punto

> de que sea sobre todo por ella que yo entiendo que llevo cierta imagen y semejanza de Dios. (AT VII, 57)[30].

Y si bien es cierto que él trata de decirnos que no es ella la causa de nuestros errores, sin embargo, no pareciera poder ser excusada de ello. Porque el mismo Descartes se pregunta: "Pero entonces, ¿de dónde nacen mis errores?" Y no puede sino responder:

> Pues únicamente de que, como la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; al ser indiferente a ellas, con facilidad se desvía de lo verdadero y de lo bueno, y así me equivoco y peco. (AT VII, 58)[31].

Respuesta que despierta no pocos interrogantes. En primer lugar, ¿qué significa que la voluntad "es indiferente" a las cosas que no entiendo? Aquí podemos recordar el viejo adagio: *nihil volitum quin praecognitum* ('nada se quiere si no se conoce antes'). De modo que la voluntad solo puede querer aquello que el entendimiento le muestra como bueno, es decir, apetecible; y si hay algo que no entiendo, mi voluntad no podría apetecerlo. Por otra parte, ¿quién es ese "yo" que no contiene a la voluntad dentro de los límites del entendimiento?, ¿no es acaso la voluntad misma? Porque no puedo pensar que yo tenga dos voluntades, una con la cual afirmo o niego algo, y otra que le permite a la primera afirmar o negar. En realidad, tal potencia absoluta sobre nuestras acciones ni existe, ni puede existir. El hecho de que no estemos sometidos ciegamente a la necesidad natural y de que, gracias a nuestro entendimiento, podamos discernir diversas posibilidades de acción y seleccionar entre ellas la que más nos convenga, no significa que podamos liberarnos de toda determinación y situarnos en un limbo de indeterminación donde la voluntad vendría a determinarse a sí misma de manera absoluta. Simplemente pasamos, gracias a la reflexión, de una

30 La formulación de la traducción al francés es todavía más enfática: "Solo hay la voluntad, que experimento que es en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra más amplia y más extensa: de manera que es ella, principalmente, la que me hace conocer que llevo la imagen y la semejanza de Dios" (1982-1983, p. 45).

31 También aquí el texto francés se muestra más enfático y exuberante: "A saber, únicamente que, al ser la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo; con respecto a las cuales, como ella es indiferente, se extravía muy fácilmente y escoge el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero. Lo que hace que yo me engañe y peque" (1982-1983, p. 46).

necesidad extrínseca a una intrínseca, de estar sometidos a las causas exteriores, a estar sometidos a nuestro propio entendimiento; y solo en esa medida podemos decir que actuamos.

Pero si no existe un libre albedrío, no por ello tenemos que negar la autonomía, porque ello sería negar todo concepto de libertad. Una determinación intrínseca, regida por los mandatos del entendimiento, es una autonomía en el sentido de que estamos regidos por nuestras propias leyes, es decir, por las razones que nos señalan nuestros verdaderos intereses. Esto exige distinguir de manera adecuada ambos géneros de determinación, así como una explicación del paso de uno a otro. Kant, como hemos visto, radicaliza esta división hasta el punto de que los dos géneros de determinación, la extrínseca y la intrínseca, aparecen como totalmente incompatibles, por lo que el paso de uno a otro viene a resultar en parte innecesario y en parte imperceptible. Autodeterminarse significa así, para la conciencia, descartar cualquier tipo de determinación que no sea la de la misma voluntad por sí misma.

La incompatibilidad entre ambas determinaciones consiste en que el mundo sensible es el reino de la necesidad, de la heteronomía y del mal moral, mientras que el mundo inteligible es el reino de la autodeterminación, de la autonomía y del bien moral; aunque ambos subsistan simultáneamente, el inteligible solo puede pensarse de manera negativa con respecto al sensible. Por eso vemos expresarse a Kant con total sinceridad:

> ¿*Cómo puede ser práctica la razón pura*?, explicar esto es algo para lo que toda razón humana es por completo incapaz, y es perdido todo esfuerzo y trabajo para buscar explicación de ello. Viene a ser lo mismo que si yo buscara averiguar cómo es posible la libertad misma como causalidad de una voluntad. Porque ahí abandono el fundamento filosófico de explicación, y no tengo ningún otro. Es cierto que podría ahora fantasear (*herumschwärmen*) con el mundo inteligible que aún me queda, con el mundo de las inteligencias; pero si bien tengo de él una idea que tiene su buena razón, sin embargo no tengo de él el más mínimo conocimiento, y tampoco puedo alcanzarlo con todos los esfuerzos de mi razón natural (2002, p. 125).

Admirable confesión de impotencia, que contrasta con tantos esfuerzos inútiles que suelen hacerse para tratar de comprender lo incomprensible. Porque el carácter práctico de la razón pura puede muy bien explicarse cuando obramos siguiendo lo que ella nos determina; mientras que el

problema surge cuando tratamos de pensar un acto que ejecutamos en contra de los mandatos de la razón. Y es entonces cuando el acto humano no logra explicación alguna.

Ahora bien, en cuanto al paso de una a otra determinación, aparece en Kant, como he dicho, en cierta forma como innecesario, ya que el hombre habita simultáneamente en ambos mundos en una especie de esquizofrenia moral. Pero a la vez resulta imperceptible, ya que el límite entre uno y otro mundo tiende a borrarse. Para ello la estrategia de Kant resulta muy ingeniosa, porque subraya que no hay contradicción alguna cuando, como "cosa en el fenómeno (perteneciente al mundo sensible)", me veo sometido a ciertas leyes, mientras que "*como cosa o entidad en sí misma*" (2002, p. 117), estoy libre de ellas. Por esto el hombre se atribuye una voluntad "que no tiene para nada en cuenta lo que pertenece meramente a sus deseos e inclinaciones", de modo que aquello hacia donde lo arrastran esas inclinaciones:

> [...] no puede perjudicar a las leyes de su querer como inteligencia, hasta el punto de que él no es responsable por aquellas inclinaciones y no las atribuye a su propio sí mismo, es decir, a su voluntad, pero sí en cambio la indulgencia que podría tener con ellas, cuando les permite influir sobre sus máximas en detrimento de las leyes racionales de la voluntad. (Kant, 2002, p. 118).

Tenemos aquí lo que podríamos llamar la definición kantiana de "pecado", que no consiste propiamente en verse acosado por las inclinaciones o apetitos, porque estos no pertenecen a mi voluntad en cuanto ser inteligente, pero sí en permitirles que influyan sobre mis máximas. Ese permiso que les otorgo, esa indulgencia con ellas, es para Kant un acto volitivo, un acto por el cual soy responsable, y es ahí donde se esfuma el límite tajante que existía entre ambos mundos: cuando dejo que el mundo sensible invada mi voluntad inteligible, esta sigue siendo voluntad, más aún, es la verdadera responsable de permitir esa invasión.

La confusión de Kant puede entonces muy bien subsanarse con la fórmula que nos ofrece Spinoza: devolver al hombre al seno de la Naturaleza, considerarlo como un ser natural, abandonar el pesimismo antropológico y desechar la idea de pecado mediante la negación del libre albedrío. Acabar así con "el imperio dentro de otro imperio". Pero con ello, ¿no hemos dado al traste con la moral? Seguro que sí. Porque, al abandonar

la idea de pecado, se abandona con ella la idea de culpa, así como "los prejuicios acerca del bien y el mal, del mérito y el pecado, de la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y acerca de otras cosas similares" (E1Ap.b).

Sin embargo, esta doctrina *spinocista*, preocupada como está por borrar todo vestigio de libre albedrío y por desarrollar un racionalismo moral consecuente, unido a un naturalismo no pesimista, descuida examinar con atención la diferencia entre las dos determinaciones y, sobre todo, el paso mismo de la una a la otra. Más aún, llega hasta hacernos pensar que esa diferencia puede borrarse, abriendo con ello, como lo anuncia Kant, el camino al fatalismo. Porque el fatalismo consiste precisamente en afirmar que todo sucede en el seno de la más férrea necesidad, de modo que el hecho mismo de que el hombre sea capaz de reflexión y de conciencia no cambia nada en ese proceso. Esta parece ser la conclusión de Spinoza al finalizar la segunda parte de su *Ética*, lo que estaría en flagrante contradicción con el espíritu mismo de su obra, sobre todo con las partes propiamente éticas, es decir, aquellas consagradas a examen del comportamiento humano, y que corresponden a la tercera, cuarta y quinta. ¿Cómo entender que se examinen los afectos (3.a Parte), que se muestre cómo pueden llegar a esclavizarnos (4.a Parte) y cómo podemos llegar a dominarlos (5.a Parte), si estamos sometidos a la más férrea necesidad de la cual no podemos liberarnos? Una doctrina ética como la que nos presenta Spinoza es a todas luces incompatible con un radical fatalismo, de modo que aceptar la acusación de fatalismo significa acusar a Spinoza de que, pese a su consecuente racionalismo, o precisamente a causa del mismo, termina siendo totalmente incongruente.

Kant, en cambio, nos advierte que, para descartar el fatalismo, es necesario precisar muy bien la diferencia entre ambas necesidades, entre ambas determinaciones, la extrínseca y la intrínseca. Y si bien es cierto que él formula esa distinción de manera tajante, de modo que convierte así los dos mundos en inconmensurables, no es posible negar que Spinoza, por su parte, los diferencia de manera muy imprecisa.

Ahora bien, para el sistema de Spinoza, el esclarecimiento de esa diferencia, que permitiría concebir la libertad como el sometimiento a la necesidad interior y la consiguiente liberación de la necesidad exterior,

plantea dos problemas. (a) Por una parte, hay que abrir en el seno mismo de la Naturaleza la posibilidad real de una nueva necesidad distinta de la ciega necesidad natural, ya que en el seno de esta última no se da ninguna posibilidad como tal, es decir, nada puede considerarse como posible porque todo es simplemente necesario. Si hablamos de que en la Naturaleza algo es posible, por ejemplo, que mañana llueva, es por causa de nuestra ignorancia, porque la lluvia de mañana, si se da, es porque era necesaria, y si no se da, es porque era imposible. Y en el seno de una Naturaleza ciega, sometida a una férrea necesidad, no hay lugar para ninguna libertad.

(b) Por otra parte, hay que explicar cómo pasa el ser humano de una necesidad a la otra, es decir, cómo surge el acto de reflexión mediante el cual se lleva a cabo ese cambio. Porque el acto de reflexión es el que abre el mundo de la necesidad interior. Y esto es importante tenerlo muy claro: el mundo interior o mundo de la conciencia no es algo que exista previo al acto de reflexión, sino que es ese mismo acto el que lo hace presente.

Ahora bien, para responder a la primera pregunta acerca de cómo cabría pensar que el mundo sensible se abriera a una verdadera posibilidad que escapara a la ciega necesidad, contamos con una indicación del mismo Spinoza, que podría sernos útil. En efecto, al final del largo escolio de la Proposición 17, de la segunda parte de la *Ética*, podemos leer, a propósito de la imaginación, lo siguiente:

> Y ahora, a fin de comenzar a indicar qué es el error, quisiera que observarais que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar, sino tan solo en cuanto que se considera que carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina. Porque, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza, sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es (por E1Df7), si esta facultad de imaginar del alma fuera libre.

¿Qué nos puede indicar esto? Que nuestra imaginación, cuando va acompañada del entendimiento, puede imaginar variaciones en lo real, con lo cual se abre, para la realidad misma, la posibilidad de que alguna de esas variaciones resulte para nosotros más provechosa, de modo que nuestra voluntad se mueva a desearla. En otras palabras,

gracias a nuestra imaginación, se abren en el seno mismo de la realidad posibilidades que esa realidad por sí misma en verdad no tenía. No olvidemos que la realidad se rige por la más férrea necesidad, en cuyo seno no cabe hablar de posibilidad propiamente tal.

Ahora bien, si con esto podemos responder a la primer pregunta diciendo que, gracias a nuestra imaginación acompañada del entendimiento pueden surgir en la realidad misma posibilidades que ella como tal no tenía, queda por responder a la segunda: ¿cómo explicar el paso de la necesidad exterior a la interior? En principio, la respuesta es clara: mediante la reflexión. Pero el problema aparece cuando preguntamos si el acto mismo de reflexión mediante el cual se hace presente el mundo interior, es decir, el mundo de la necesidad interior, es él mismo un acto necesario, es decir, está determinado por una necesidad exterior. Esto significaría que cuando reflexionamos y con ello ingresamos al mundo de la necesidad interior, que es el mundo de la libertad, lo haríamos por un acto que él mismo como tal no es libre por estar sometido a una necesidad exterior.

Tendríamos entonces una forma de "predeterminación" a la libertad, muy semejante a la que sostenía el reformador Juan Calvino con respecto a la salvación. Sería Dios, desde su eternidad, quien habría decidido quién habría de ser libre y quién no, quién estaría destinado a reflexionar y quién no. Con lo cual la concepción *spinocista* de la libertad se habría ido de nuevo a pique. Porque si bien es cierto que seríamos libres en la medida en que reflexionáramos, esto es, que nos guiáramos por las necesidades que nos dicta nuestra conciencia, el acto mismo de reflexionar estaría determinado por causas exteriores y como tal no sería libre. En otras palabras, quienes fueran libres lo serían por causas exteriores, por una predeterminación a ello; y quienes no fueran libres, es decir, quienes no reflexionaran, lo serían también por causas exteriores ajenas a su voluntad.

Hay que aceptar que Spinoza no parece haber prestado atención a esta segunda pregunta, atento como estaba a descartar la idea de libre albedrío; y que en su sistema no parece que podamos encontrar apoyo para responderla. Será más tarde, Johann G. Fichte, quien dedicará buena parte de sus esfuerzos especulativos a examinar ese yo que se pone a sí mismo, ese acto de pensar que se autoconstituye, y en el cual verá el único genuino sentido de nuestra libertad. Pero examinar esto me llevaría muy lejos de mi propósito en esta ocasión.

Kant y la metafísica[32]

Considero que el bicentenario de la muerte de Immanuel Kant es una excelente oportunidad para reflexionar una vez más sobre su filosofía, no solo por haber marcado un hito de referencia inevitable en la historia del pensamiento moderno, sino igualmente, y yo diría que sobre todo, porque su espíritu crítico y de librepensador puede llegar a constituir un saludable antídoto en contra de las inclinaciones dogmáticas propias de nuestra tradición católica. Una difusión del pensamiento de Kant no podrá sino coadyuvar al fortalecimiento de actitudes mentales que impulsen la tolerancia activa, el respeto por la diversidad y la sana controversia ideológica. Porque si algo caracteriza a dicho pensador es precisamente su preocupación casi obsesiva por trazar límites, señalar matices y establecer con la mayor precisión posible las diferencias, a veces casi imperceptibles, entre los conceptos. Diferencias que, de no ser tenidas en cuenta, pueden conducir, y conducen de hecho con frecuencia, a conclusiones que en la vida práctica no pueden ser consideradas sino como peligroso dogmatismo, fuente de fanatismo. Si algún filósofo puede considerarse crucial para la modernidad es sin duda Immanuel Kant, en cuyas doctrinas vienen a

32 Una primera versión fue dictada como conferencia a los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Bogotá en el año 2004, con ocasión del bicentenario de la muerte de Immanuel Kant.

entrecruzarse casi todos los grandes interrogantes que nos acucian hoy y, si bien es cierto que sus soluciones están muy lejos de contar con la aceptación general, también lo es que sus planteamientos siguen teniendo vigencia y se constituyen en puntos inevitables de referencia para las controversias del presente.

Se me ha solicitado ofrecer algunas consideraciones acerca de "la imposibilidad de la metafísica como ciencia", tal vez una de las tesis no solo más significativas de su filosofía crítica, sino también una de las que mayores discusiones han suscitado desde los días en que salieron a la luz sus grandes textos críticos. En un escrito reciente, titulado *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la razón pura. Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental*, Carlos Másmela comienza señalando algo que atañe muy bien al tema que hoy nos congrega. Afirma de manera perentoria:

> Kant rompe y arrasa con la tradición metafísica de la filosofía. En su lugar, erige una nueva filosofía con la que busca fundamentar una metafísica cuya autenticidad y validez resulte inalterable en el futuro. Para pasar de la ruptura con una metafísica insostenible a la posibilidad de una nueva construcción, escribe la *Crítica de la razón pura*. Su significado para la instauración de una metafísica como ciencia, así como para el de la vigencia de una metafísica en su fin último como crítica, hacen de la relación entre ambas el enigma más profundo de la filosofía de Kant. (Másmela, 1996, p. 1).

Estas palabras no pueden menos de hacernos recordar aquella vieja expresión usada en algunos países de régimen monárquico: ¡El rey ha muerto, viva el rey! Porque parecieran decirnos que la obra de Kant, al proponerse mostrar la imposibilidad de la metafísica como ciencia, lo que ha hecho es sustituir una metafísica tradicional, que había llegado a mostrarse como tarea imposible, por una de nuevo cuño, cuyo carácter realmente científico le aseguraría permanencia. Es cierto que Másmela señala que la relación entre la metafísica como ciencia, que se pretende instaurar, y aquella otra (¿o tal vez la misma?), cuyo fin último sería la crítica, constituye "el enigma más profundo de la filosofía de Kant".

Con ello no hace sino apuntar a las múltiples y con frecuencia contradictorias interpretaciones a las que ha dado lugar no solo la Crítica de la razón pura, sino, en general, toda la empresa filosófica kantiana,

expuesta, en lo fundamental, en sus tres grandes críticas, a las que cabría añadir, sin lugar a dudas, su escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

De esta última obra nos ha dicho el filósofo canadiense Jean Grondin que puede muy bien considerarse como "uno de los verdaderos puntos de llegada de la obra crítica" (Grondin, 2000, p. 81), y esto no solamente en su sentido cronológico, por haber sido publicada en 1793, después de haber concluido sus otras tres críticas, sino también por su mismo contenido. Grondin llega a preguntarse, con buenas razones, si la verdadera preocupación de Kant con toda su empresa filosófica no había sido otra que elaborar "una metafísica que pueda responder a preguntas tan socráticas como saber si hay un Dios y si hay una vida futura" (Grondin, 2000, p. 83). Tendré ocasión de volver sobre ello. Por el momento, baste con recordar las palabras del mismo Kant: "El objetivo último hacia el cual se dirige la especulación de la razón en su uso trascendental atañe a tres objetos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios" (Kant, 1996, pp. A798-B826).

Voy a comenzar, entonces, fijando la atención en la primera de las grandes críticas, no solamente por haber sido ella la que más interés ha despertado a lo largo de la historia de la interpretación de la filosofía crítica, sino porque, siguiendo las intenciones de su mismo autor, constituye, sin lugar a dudas, el punto de partida para comprender el resto de su obra. Aunque es cierto que las intenciones de la misma no pueden comprenderse de manera adecuada si no tenemos muy en cuenta, siguiendo las mismas indicaciones que él nos ha dado, que toda su obra filosófica comparte propósitos unitarios y objetivos comunes.

1. La *Crítica de la razón pura*

Recordemos que, cuando comenzaron a aparecer los primeros comentarios a la recién publicada *Crítica de la razón pura*, Kant llegó a la conclusión de que sus lectores habían entendido de manera equivocada su propósito, y buscó corregir ese grave malentendido escribiendo una especie de resumen, al que tituló *Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia*. El título no puede ser más diciente. No se trataba propiamente de destruir la metafísica, como se lo había propuesto

el "tranquilazo" de Hume (así lo llama Kant: *kaltblütig*) (Kant, 1996, pp. A745-B773), sino de establecer una nueva que cumpliera con los requisitos necesarios para ser una verdadera ciencia, es decir, un conocimiento apoyado en sólidas razones.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos del mismo Kant al publicar luego una segunda edición corregida de su primera *Crítica*, en la cual elabora de nuevo aquellos párrafos que él consideraba como los más significativos de su libro, a saber, la llamada "deducción trascendental de las categorías", su propósito, como hemos dicho, ha seguido prestándose a toda clase de interpretaciones. Más aún, no han faltado, entre sus más preclaros comentaristas, como Martin Heidegger, quienes consideren que las pretendidas mejoras de la segunda edición fueron más bien una pérdida o un retroceso, y que, para comprender el verdadero significado de la novedad kantiana, habría que atenerse al texto de la primera edición.

Garrett Thomson (1999) nos ha ofrecido una presentación esquemática y, a mi parecer, muy esclarecedora, sobre las diversas interpretaciones a las que se ha visto sometido el texto de Kant en las últimas décadas, organizando esas interpretaciones en tres grandes tipos, a los que caracteriza respectivamente con los calificativos de fuerte, blando y débil. Ahora bien, considero de particular interés señalar cómo esas mismas clases de interpretación que Thomson encuentra entre los intérpretes más recientes de Kant, pueden muy bien encontrarse ya entre quienes buscaron comprender o criticar la filosofía kantiana en el momento de su aparición. De ahí que, para examinar la relación de Kant con la metafísica, considere importante que nos detengamos un momento a considerarlas, porque nos permiten situar las diversas perspectivas desde las cuales puede ser leída la primera *Crítica,* y con ello todo el proyecto kantiano en su relación con la metafísica.

El primer tipo de interpretación, el *fuerte*, que Thomson atribuye a T. E. Wilkerson y a P. F. Strawson, y que yo me atrevo a emparentar (aunque no a identificar) con la interpretación que llevó a cabo el Idealismo alemán a partir de Fichte, nos viene a decir que la doctrina kantiana reduce la realidad fenoménica a una pura apariencia inconsistente, de modo que los objetos de la experiencia no vienen a ser otra cosa que colecciones de percepciones. Estaríamos así muy cerca de la doctrina de Berkeley; aunque cabe recordar que el mismo Kant rechazó esta interpretación y buscó

corregirla, al introducir en la segunda edición de la obra su bien conocida "Refutación del idealismo" (1996, pp. B274- B279).[33]

Sin embargo, si aceptamos la propuesta de Kant como un intento para resolver los conflictos que se presentan entre el mundo material y el mundo mental, parece necesario, como lo ha señalado con muy buenas razones Alejandro Rosas, interpretar la doctrina kantiana en forma "reduccionista", es decir, considerar lo mental y lo material como puntos de vista diferentes sobre una misma realidad, pero de tal manera que esa realidad en sí misma, es decir, en cuanto independiente de nuestro punto de vista, viene a ser, en último término, mental. De ahí el título de su libro: *La reducción idealista de Kant: lo mental y lo material en el idealismo trascendental (Kants idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus)*. Esto no tiene que significar que lo material en realidad no exista, pero sí que debemos considerarlo como dependiente, como secundario, como derivado del mundo mental. En realidad, se trata de tomar muy en serio el propósito de Kant de buscar un término medio entre el empirismo radical de Hume y el racionalismo no menos radical de Leibniz; término medio que se lograría si se distinguen con exactitud dos aspectos realmente diferentes de los posibles objetos de nuestro conocimiento, a saber, el material y el mental, y se establece una clara relación de subordinación del primero, el material, con respecto al segundo, el mental. Ahora bien, en esta interpretación fuerte, la doctrina kantiana terminaría inclinándose hacia el idealismo: la realidad es, en último término, un proceso mental que se nos manifiesta a través de los pasajeros e inconsistentes fenómenos materiales. Leída así, la propuesta de Kant vendría a situarse en la línea en que el llamado Idealismo alemán habrá de interpretar el aporte de la filosofía crítica kantiana.

Ahora bien, si quisiéramos ser más exactos, tendríamos que entrar a precisar algunas diferencias importantes entre quienes han sostenido este tipo de interpretación, a la que Thomson, de una manera general, ha calificado con el término de 'fuerte'. Sin embargo, lo que considero común en todos ellos es precisamente la necesidad de establecer una clara distinción entre lo material y lo mental, pero no una simple equivalencia o un simple contrapeso entre dos realidades o dos puntos de vista convergentes. Lo

33 Un interesante análisis de este tema puede encontrarse en Hoyos (1995).

mental viene a ser lo que le otorga el sentido, lo que permite entender lo material y no al revés. La realidad, nos estaría mostrando Kant, es en su esencia un proceso racional, un devenir cuyas características son lógicas, y que se nos manifiesta a través de los fenómenos espacio-temporales que nos circundan, totalmente pasajeros e inconsistentes, pero no por ello irreales, y a cuya comprensión accedemos gracias a la articulación de nuestra capacidad cognoscitiva.

Como podemos ver, esta primera interpretación del idealismo kantiano implica una fuerte tesis ontológica, es decir, una afirmación clara sobre cómo debemos concebir la realidad en sí misma. De ahí que el segundo tipo de interpretación, al que Thomson califica como *blando*, busque rechazar ese intento, al recalcar cómo la intención de Kant era de índole estrictamente epistemológica. Para ello comienza negando que los fenómenos sean únicamente entidades mentales, y señala que, al hablar de 'fenómenos', la intención de Kant era enfatizar que solo nos es dado conocer el mundo desde nuestro punto de vista humano, y que este punto de vista se halla condicionado por nuestras formas de acceder a él, a saber, por una parte, las formas sensibles del espacio y del tiempo, y, por la otra, las categorías del entendimiento que operan reguladas por las ideas de la razón. No se trata, por lo tanto, de una tesis sobre la estructura ontológica de lo real, sino de tomar conciencia de que nuestro conocimiento del mundo se halla condicionado en su misma raíz, de modo que bien podría ser que hubiera otros puntos de vista sobre el mundo para los cuales este se apareciera de manera muy diferente. Thomson le atribuye esta lectura blanda a H. E. Matthews y H. Allison.

Me parece que es posible comparar esta interpretación blanda con la propuesta presentada en su momento por Jacob Beck , la llamada entonces "doctrina del punto de vista" (*Standpunktlehre*). Según Beck, el verdadero aporte de Kant consistía en haber cambiado de punto de vista acerca de la realidad, es decir, haber llevado a cabo algo semejante a lo que Thomas Kuhn habría de calificar como un "cambio de paradigma". De ahí que la dificultad para entenderlo era precisamente que nos exigía cambiar nuestro punto de vista para asumir el suyo, es decir, cambiar nuestra manera ordinaria de mirar la realidad para asumir la suya; y que las dificultades que tenía Kant para ser entendido se debían a que, no habiendo sido él

mismo plenamente consciente de ese cambio de perspectiva, pretendía hacernos comprender aquello que él veía desde su nueva perspectiva con expresiones provenientes de la nuestra.

Ahora bien, la dificultad que presenta esta interpretación blanda consiste en que, si bien es cierto que, como señala Thomson, "parece hacer más justicia a los intentos de Kant para preservar la integridad del reino empírico" (Thomson, 1999, p. 91), es decir, parece salvaguardar mejor la consistencia ontológica de lo espacio-temporal, sin embargo, la analogía o la metáfora del "punto de vista" no logra escapar al compromiso metafísico que asume el tipo de interpretación que hemos llamado fuerte. En efecto, si nosotros como seres humanos tenemos un cierto punto de vista sobre la realidad, una cierta perspectiva desde la cual nos es dado avizorarla, esa realidad no deja por ello de ser diferente tanto de nosotros que la avizoramos como de la perspectiva desde la cual la avizoramos. Cabe entonces preguntarse por la realidad como tal, e inquirir si se corresponde o no con la manera como nosotros la percibimos. En otras palabras, una perspectiva epistemológica no parece que nos pueda librar de un compromiso ontológico, y si preguntamos por el estatuto de este último, tendremos que optar por una de las dos otras opciones. Ya sea por la primera opción, la fuerte, es decir, reconocer que esa realidad en sí misma es fundamentalmente de carácter ideal y solo secundariamente se manifiesta como material; ya sea por la tercera, la débil, que entraré a explicar de inmediato.

Para este tercer tipo de interpretación, la *débil*, el idealismo trascendental kantiano es, nos dice Thomson, "una tesis acerca del concepto de mundo y de los objetos que comprenden el mundo" (Thomson, 1999, p. 90). En otras palabras, asume, como la primera, un claro compromiso ontológico. Su principal representante es Jonathan Bennett, quien la llamó "empirismo de conceptos", y su tesis central es que "solo podemos comprender proposiciones que tengan implicaciones sobre la experiencia posible" (Thomson, 1999, p. 90). En otras palabras, se trata de un empirismo *à la Hume*, el cual cuenta a su favor con el famoso escrito de Gottlob E. Schulze, *Aenesidemus*[34], que tuvo el mérito de constituirse en el acicate más fuerte que recibiera Fichte para elaborar su Doctrina de la ciencia, verdadero

34 Para un examen cuidadoso del papel del escepticismo en la interpretación del desafío kantiano, ver el libro del profesor Luis Eduardo Hoyos: *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII.*

punto de partida del Idealismo alemán. Nuestro conocimiento, vendría a decirnos Kant, no puede ir más allá de aquellos objetos que se hallen sometidos a las condiciones del tiempo y del espacio.

Cabe recordar que los argumentos con los cuales Schulze interpretaba el criticismo kantiano le parecieron a Fichte tan contundentes, que lo obligaron a reelaborar su propia forma de entender a Kant, apartándose de la interpretación que le había dado Karl Leonhard Reinhold. En otras palabras, cuando se trata de buscar el fundamento último de todo conocimiento, ese fundamento no puede ser el llamado "principio de la conciencia", como había propuesto Reinhold, cuya formulación es: "En la conciencia, por medio del sujeto, la representación es distinguida del sujeto y del objeto, y es referida a ambos" (citado por Hoyos, 2001, p. 58). Sin poder detenerme a examinar las razones de Fichte, presentadas en su célebre *Reseña del Enesidemo*, para considerar que este principio no puede ser el más fundamental, digamos que más fundamental que ese principio de diversificación de los momentos del conocimiento, es el acto mismo de pensar, gracias al cual la diferenciación de los momentos, es decir, tanto el sujeto como el objeto.

En otras palabras, en sentido contrario a lo que piensa el sentido común, no son los objetos los que se hallan ahí, previos al acto de conocerlos, de modo que luego vendrían los sujetos que ejecutan finalmente el acto para conocerlos; es decir, el orden de prioridades no es: objeto, luego sujeto y finalmente el acto; sino que es el acto mismo el que constituye al sujeto y en esa misma constitución constituye al objeto. Es ell acto, entonces, el que debe ser considerado como lo original y lo originante, ya que es gracias a él que el sujeto viene a ser sujeto y los objetos vienen a ser objetos para dicho sujeto.

No es esta la ocasión para entrar a analizar en detalle estas tres interpretaciones del criticismo kantiano, y menos aún para examinar las razones por las cuales Garrett Thomson opta por la última de ellas, al considerarla la más coherente con el espíritu del kantismo. Mi intención ha sido mostrar cómo, hasta nuestros días, la doctrina de Kant es objeto de muy variadas interpretaciones; variedad que se debe, entre otras razones, a lo que señala Luis E. Hoyos al iniciar su estudio de la controversia suscitada por los escritos kantianos, controversia que ha sido llamada "querella en torno a la cosa en sí".

Dice Hoyos:

> Si un calificativo merece la filosofía trascendental kantiana, con respecto al cual podrían ponerse de acuerdo los más notables de sus intérpretes y críticos, este es –además del de *oscura y difícil de comprender*– el calificativo de *aporética*. Este diagnóstico se puede registrar casi sin esencial variación a lo largo de la historia de la recepción de la filosofía crítica kantiana, esto es, después de más de dos siglos de ocupación con un proyecto filosófico que se considera casi con unanimidad como fuertemente alterador del curso de la historia del pensamiento occidental. (Hoyos, 2001, p. 25).

Paso, entonces, a desarrollar, en una segunda parte, algunas consideraciones concernientes a lo que podemos llamar la metafísica kantiana.

2. La metafísica kantiana

Es posible resumir los tres tipos de interpretación del idealismo trascendental que hemos tenido ocasión de examinar, diciendo que el tipo fuerte consiste en un claro idealismo; el blando, por su parte, propone un perspectivismo cognoscitivo que resulta insostenible por su pretendida neutralidad ontológica; y el débil, por último, nos ofrece un empirismo tan claro, como lo era, por su parte, el idealismo del primero. Con lo cual tendríamos entonces solo dos opciones: o interpretar la propuesta kantiana como un fuerte idealismo, o interpretarla como un empirismo no menos fuerte. Lo cual equivale a decir que la pretensión del propio Kant de lograr una conciliación entre el racionalismo idealista de Leibniz y el duro empirismo de David Hume, es decir, entre un dogmatismo metafísico y un empirismo escéptico, habría fracasado.

Pues bien, la tesis que me propongo sostener es que la única interpretación consecuente del idealismo trascendental kantiano es precisamente la idealista, es decir, la llamada por Thomson interpretación fuerte; aunque esta deberá ser comprendida dentro de los moldes establecidos por el mismo Kant. Por lo tanto, voy a comenzar resaltando esos moldes kantianos, con el fin de precisar el sentido en el que considero que dicha interpretación idealista puede ser aceptada. Para ello conviene precisar la estructura de esa metafísica que nos ha ofrecido Kant como alternativa ante la metafísica tradicional o, para hablar con más precisión, ante la *manera* como se solía elaborar dicha metafísica.

Para sustentar mi tesis, voy a tomar apoyo en la magistral explicación de la doctrina kantiana que nos ofrece Xavier Zubiri en un texto titulado: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Zubiri, 1994, pp.186-246); explicación que califico de magistral en un doble sentido: primero, por la excelencia de su factura y, segundo, por la claridad pedagógica de su exposición. Sin embargo, me parece necesario comenzar precisando el sentido en que tomo aquí el término "metafísica", ya que se trata de una noción que ha tenido muy diversas interpretaciones. Se trata, para hablar en términos kantianos, de la posibilidad de acceder al conocimiento de entidades que no se hallan sometidas a las condiciones de la sensibilidad, es decir, al espacio y al tiempo. La cuestión es, entonces, saber si los seres humanos estamos en condiciones de adquirir conocimiento acerca de tales entidades situadas más allá (*meta*) de lo sensible (*física*). Por supuesto que ello implica determinar también lo que entendemos por acceder al conocimiento de algo.

La que podemos considerar como la tesis controversial de Kant, es decir, aquella que da pie a toda esta compleja discusión, es precisamente aquella según la cual el conocimiento humano solo puede darse cuando el objeto de tal conocimiento se halla sometido a las condiciones que le permitan ser un dato para nosotros. Digamos que esta tesis no es tan novedosa, porque puede encontrarse ya, en forma más o menos explícita, en un nominalista tan consecuente como lo fuera el franciscano Guillermo de Ockham (±1280-1349); aunque sí hayan sido muy novedosas tanto la manera como Kant se propone sustentarla, como también las consecuencias que de ello se derivan. Es cierto que esta tesis sigue siendo ampliamente discutible y que los argumentos de Kant, minuciosos y repetitivos, no terminan de mostrarse ni plenamente convincentes, ni totalmente claros en su significación. Y esto, como lo he indicado antes, permite explicar las divergentes interpretaciones a las que ha dado lugar su proyecto filosófico. Pero no voy a entrar en esta espinosa discusión. Voy a asumir que esa tesis central ha sido demostrada, y a tratar de ver cuáles serían las consecuencias que de ella se derivan para nuestro propósito.

Si aceptamos que para que una realidad pueda convertirse en dato para nosotros tiene que someterse indefectiblemente a las condiciones de nuestra sensibilidad, es decir, al espacio y al tiempo, no cabe duda de que

el conocimiento metafísico como tal queda, sin más, descartado, ya que los posibles objetos de la metafísica se caracterizan precisamente por no ser entidades de esa especie. Sin embargo, debemos tener en cuenta que Kant nos habla al menos de una entidad que para nosotros constituye un dato, aunque no podamos decir que se trate de un dato sensible. Me refiero a la manera como nos está dada la ley moral, es decir, la manera como esa ley se presenta a nuestra conciencia moral.

Recordemos sus palabras:

> Se puede llamar un *factum* de la razón a la conciencia de esta ley fundamental, porque no se puede deducir mediante elucubraciones (*heraus-vernünfteln*) a partir de datos previos de la razón, por ejemplo, a partir de la conciencia de la libertad (porque esta no nos está dada previamente), sino porque ella, por sí misma, se nos impone como proposición sintética *a priori*, que no se fundamenta en ninguna intuición pura ni empírica (1968, p. 56).

Pero si ahora le aplicamos a este *factum*, a ese dato, el aparato conceptual de las categorías, tal como no solo es posible, sino también necesario hacerlo, se abre entonces para nosotros la posibilidad de esa nueva manera de hacer metafísica que vendría a remplazar a la tradicional. Ahora bien, si preguntamos por el carácter propio de lo dado en la experiencia moral, vemos que se trata de algo con lo cual nos encontramos o, para emplear un español más castizo, nos topamos, tal como dice Kant en la Resolución final de la *Crítica de la razón práctica*; que el ser humano se topa no solo con el cielo estrellado sobre su cabeza, sino igualmente con su propia conciencia moral en su interior. Pero, por supuesto, no se trata de un dato empírico, ya que no se refiere a cada uno de nosotros en cuanto que se halla en una situación concreta espacial y temporal, sino que lo hace de manera incondicionada. Como lo expresa muy bien Zubiri, "el deber no manda en forma biográfica; el deber manda en absoluto" (Zubiri, 1994, p. 226).

Conviene tener en cuenta que cuando hablamos de una voluntad moral, en el ámbito de la discusión que nos concierne, no estamos haciendo referencia a una facultad psicológica, sino a la determinación formal del actuar humano por parte de su propia razón. Y en esto, precisamente, consiste la verdadera libertad, a saber, no en un arbitrio caprichoso e impredecible, sino en que el ser humano se halla determinado en sí mismo y por sí mismo en el orden de

lo inteligible: la razón nos señala con claridad cómo debemos obrar, aunque no determine *a priori* el contenido de ese obrar.

Entender por medio de las categorías este "dato", es decir, esa ley que se nos impone de manera categórica, significa comprenderlo, por ejemplo, como una forma de causalidad inteligible, demostrada por los conceptos puros del entendimiento a partir de ese dato inconcuso que es el imperativo categórico. Nos explica Zubiri:

> Aquí no se trata de un razonamiento especulativo que nos lleva del decurso de la voluntad a unas causas que no sabemos cuáles serían, sino de algo completamente distinto: se trata simplemente de conceptuar, por ejemplo con el concepto de causalidad (que pertenece al orden de la inteligibilidad en cuanto tal), un dato que no es un dato de la sucesión temporal, sino el dato de la determinación absoluta de la voluntad moral (1994, pp. 229-230).

A partir de la comprensión de ese dato que es el deber moral, cabe entonces preguntarse por las condiciones de su inteligibilidad. Y Kant lo hace precisamente buscando responder desde allí a las tres grandes preocupaciones: libertad, inmortalidad y existencia de Dios. Es claro que la libertad constituye la condición misma de la racionalidad del deber, ya que no cabría establecer deberes para quien no está en condiciones de poderlos cumplir. En esta forma, la libertad puede darse por demostrada como condición de inteligibilidad del *factum* del deber. Pero además, si, como hemos visto, la moral impera de manera absoluta por encima de las condiciones de espacio y de tiempo, y nadie por lo tanto se halla en condiciones de poder realizarla a plenitud dentro de los estrechos límites de su vida temporal, surge entonces la necesidad de pensar en un progreso infinito como lo propio de la vida humana en cuanto sujeto moral.

Por otra parte, la realización del ideal moral implica una *eudaimonía*, una felicidad o un derecho a ella que no cabe constatar dentro de los límites de la Naturaleza. De ahí la necesidad de que ese sumo bien de la voluntad moral tenga una causa inteligible y real a la que llamamos Dios. En el fondo de la argumentación moral kantiana nos encontramos con el conflicto que se presenta entre la moralidad y la Naturaleza, ya que esta última se muestra en gran medida opuesta, o al menos indiferente, a los designios de la primera. Y ese conflicto, nos dice Kant, no puede existir, ya

que las condiciones de inteligibilidad del imperativo categórico, es decir, de nuestra conciencia moral, exigen la coincidencia formal y real entre la moralidad y la Naturaleza; y, como se trata de un imperativo objetivo, es decir, de algo muy distinto a un puro sentimiento, tales condiciones tienen que existir, también, de manera objetiva.

De ahí que Kant, refiriéndose a Dios como unidad sistemática y teleológica de todas las cosas, nos diga lo siguiente, en la *Crítica de la razón pura*, en una extensa cita que me voy a permitir presentar, tomando la traducción del mismo Zubiri (1994, p. 242):

> Y esta unidad que […] respecto del mundo sensible puede llamarse Naturaleza y respecto de la libertad puede llamarse mundo inteligible, esto es, la moral, conduce inevitablemente a… leyes naturales y a leyes morales y, por tanto, unifica la razón práctica con la razón especulativa. El mundo tiene que ser representado como emergente de una idea… con lo cual la investigación de la Naturaleza […] se convierte en una físico-teología… que lleva la finalidad de la Naturaleza a fundamentos (*Gründe*) que a priori tienen que hallarse indisolublemente anudados (*unzertrennlich verknüpft*) a la mera posibilidad de las cosas, esto es, a una teología trascendental. Esta adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial (*Urwesen*). (Kant, 1996, pp. A815-816; B843-844).

Cabe señalar, para mantenernos fieles al propósito kantiano, que los conceptos de Dios y de inmortalidad, si bien son *constitutivos*, es decir, constituyen los objetos a los cuales nos referimos con ellos, como lo hacen todos los conceptos en el proceso de conocer, sin embargo no son, ni pueden ser, representativos. Es decir, que con ellos podemos tener la seguridad de la existencia de dichos objetos en la medida en que lo exige la argumentación desarrollada, o sea, en tanto condiciones necesarias de la naturaleza moral de nuestra razón, pero no por ello podemos decir que conocemos tales objetos, en el sentido de nuestro conocimiento de las entidades sensibles. Como el dato del que hemos partido no es propiamente un objeto, algo que simplemente está o puede estar ahí, sino un deber ser, una realidad del orden práctico, la síntesis especulativa que resulta de ello no conduce a la constitución de un objeto que nos podamos representar, sino a la intelección de la necesidad de una condición racional objetiva, y de la necesaria existencia, igualmente objetiva, de dicha condición.

Podemos, así, concebir a Dios como inteligencia y como voluntad, pero como una inteligencia, nos dice Kant, "que no piensa, sino que intuye", y como una voluntad que no depende de sus objetos, sino que los crea. Ahora bien, pregunta Zubiri, "¿dónde está la representación adecuada de lo que pueda ser la voluntad divina, o de lo que pueda ser la inteligencia divina en cualquier teología, empezando por el propio Antiguo y Nuevo Testamento? En ningún lado", responde (Zubiri, 1994, p. 238). Por eso, cuando Kant niega que tengamos conceptos sobre Dios o la inmortalidad, es claro que se refiere a conceptos representativos, porque de lo contrario estaría diciendo que nada podríamos saber sobre tales realidades, y que solo cabría tener de ellas una especie de sentimiento incoercible. Y cuando niega que tengamos tales conceptos, lo hace para darnos a entender que, si bien no podemos hacernos una representación adecuada de Dios ni de la inmortalidad, poseemos, sin embargo, el concepto de una relación (*der Begriff eines Verhältnisses*) "en virtud del cual –comenta Zubiri– no puede ser inteligido objetivamente lo que es el imperativo categórico sin la inmortalidad del alma y sin la existencia de un Dios inteligente y volente. Esto Kant lo presenta como término de un acto intelectivo" (Zubiri, 1994, p. 238).

3. Algunas conclusiones

Es tiempo ya de que entremos a sacar algunas conclusiones de lo que hemos venido exponiendo. Imposible pretender, dentro de los estrechos límites de una exposición como esta, abordar toda la complejidad de la propuesta metafísica de Kant. Mi propósito no ha sido otro, sino señalar que, si bien es cierto que la doctrina crítica de Kant puso en cuestión la forma ingenua como había venido procediendo la metafísica tradicional (aunque cabría preguntarse si en realidad había sido tan ingenua), ello no implica que la consecuencia hubiera sido la destrucción de toda pretensión metafísica. Esto último no fue ciertamente su propósito, ni creo que tampoco haya tenido que ser su resultado no deseado. En filosofía cabe muy bien la posibilidad de que una doctrina logre resultados no solo diversos de aquellos pretendidos por su autor, sino inclusive contrarios a los mismos. Richard Popkin ha dicho, por ejemplo, que este ha sido el caso de René Descartes, quien, al pretender refutar el escepticismo, terminó ofreciéndole sus mejores argumentos (Popkin, 1983, pp. 288-316).

No creo que, en el caso de Kant, pudiera decirse que los resultados de su filosofía crítica fueran contrarios a sus propósitos, aunque no podemos olvidar que, cuando Fichte pretendió sacar las consecuencias de su lectura de Kant, este último protestó y rechazó con desagrado tal interpretación[35]. Tal vez sería más exacto decir que Kant no logró ver con claridad todo el sentido que tenían las tesis a las que había llegado y, temiendo que sus logros fueran tergiversados y se fueran a pique, se mostró muy reticente para aceptar algunas de las consecuencias que se derivaban de sus doctrinas.

En todo caso, la idea, a mi parecer un tanto ingenua, de que nos hallamos en una época post-metafísica, o al menos en los umbrales de la misma, no es más que uno de esos conceptos grandilocuentes con que los filósofos solemos tratar, como decía Hegel, de saltar por sobre nuestra propia época, lo que equivale, decía, a intentar saltar por fuera del propio cuerpo. Generalizando al máximo la experiencia propia y la de quienes suelen compartir convicciones comunes, se pretende con tales conceptos convertir dichas experiencias en características propias de toda una época. Que muchos filósofos, tal vez hasta la inmensa mayoría de quienes ejercen hoy dicha profesión, hayan abandonado toda pretensión metafísica, no basta para declarar como post-metafísica nuestra cultura actual. A no ser que caigamos en la ingenua convicción de que también en filosofía la verdad está siempre de parte de las mayorías, o de que aquello que piensan algunos filósofos más reconocidos corresponde a lo que piensa toda una cultura.

La fuerza de los argumentos kantianos apunta, en realidad, a establecer con claridad al menos dos condiciones fundamentales para el desarrollo de una verdadera metafísica. En primer lugar, la necesidad de comenzar por el examen cuidadoso de nuestra condición de seres morales y, en segundo lugar, la importancia de distinguir a cabalidad el conocimiento de objetos, por una parte, propio de las ciencias de la Naturaleza, y, por la otra, la intelección que debe hallarse en el fundamento de toda verdadera sabiduría. Si estas preocupaciones kantianas nos resultan extrañas, se debe tal vez, como considera Jean Grondin, a que "la modernidad de Kant es distinta de nuestra modernidad" (2000, p. 83).

(a) La primera condición que establece Kant viene a ser un llamado a desconfiar de una filosofía que, habiéndose visto arrinconada por la

35 Puede verse *La declaración pública de Kant contra Fichte*, traducción, comentario y notas de Francisco Moledo en: *Ideas y Valores*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 133, abril 2007, pp. 133-149.

religión a lo largo de toda la Edad Media hasta convertirla en una simple *ars sermocinalis* (arte de las palabras[36]), como decían los escolásticos, es decir, en una ciencia de las palabras o ciencia del lenguaje, había llegado a olvidar que su verdadero sentido se halla en la voluntad del filósofo de regir su conducta por los dictados de su razón. A una verdadera metafísica, nos viene a decir Kant, solo puede llegarse partiendo de una voluntad racional, de una decisión de orientar el propio comportamiento a la luz de la razón. Aquí resuenan los ecos de lo que había pensado Spinoza y de lo que habría de señalar Fichte un siglo después.

A este propósito comenta Zubiri:

> El camino de Kant [para llegar a Dios] es distinto del físico: la unicidad de Dios como causa es un segundo paso, que viene después de un primer paso, que es la ascensión a Dios por la vía de la voluntad. Dios no es, para Kant, un ente que sea necesario para que la razón especulativamente conozca las cosas –esto la razón no lo logrará nunca–, sino que es un ente absolutamente necesario para la razón, precisamente para que la razón sea razón; de esto se trata: para que la razón sea razón. (1994, pp. 244-245)

Por ello, cuando en la tradición metafísica se pretendía ascender hasta Dios desde la consideración del mundo físico, buscando encadenar, como en las pruebas de Dios que nos ofrece Tomás de Aquino, el condicionamiento de todos los entes naturales hasta llegar a la concepción de un ser incondicionado, de una causa no causada, se estaba corriendo un doble peligro. Por una parte, que la fuerza de tales argumentos no lograra su pretensión, porque, como nos lo explica Hegel, pretender probar la existencia de lo infinito a partir de lo finito conduce, de manera inevitable, a quebrantar la regla de oro de todo silogismo válido, a saber, que la conclusión no exceda lo contenido en las premisas. De contenidos finitos no resulta posible deducir una conclusión infinita. Por otra parte, un segundo peligro consistía en que las ciencias de la Naturaleza vinieran a descargar toda su fuerza argumentativa para hacernos creer que, si tal condición última de todo lo condicionado no podía ser conocida, era porque simplemente no existía.

36 Se llamaban así a la gramática, la retórica y la dialéctica.

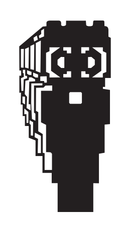
Oigamos una vez más al mismo Kant:

> […] los límites que se ve obligada a ponerse [la razón], constriñendo su uso especulativo, limitan al mismo tiempo las pretensiones sofísticas de todo adversario, y pueden, por tanto, garantizar de toda clase de ataques todo lo que a la razón pudiera quedarle de sus pretensiones antes excesivas (1996, pp. B823, A795).

(b) En cuanto a la segunda condición que establece Kant para una correcta metafísica, a saber, la importancia de distinguir a cabalidad el conocimiento de objetos, propio de las ciencias de la Naturaleza, de la intelección puramente conceptual *(aus blossen Begriffen)* que debe hallarse en el fundamento de toda verdadera sabiduría, creo que en nuestros días Wittgenstein ha señalado lo fundamental al respecto. No me voy a extender sobre ello. Solo quisiera decir que, dado que es cierto, como lo cree Kant, que las preguntas metafísicas son necesidades que brotan de nuestro mismo ser de pensantes, y por lo tanto de nuestro ser de personas libres, la idea de una época posmetafísica debe resultarnos realmente extravagante.

Voy a concluir, entonces, con las palabras del mismo Kant, porque considero que son suficientemente esclarecedoras:

> La matemática, la ciencia natural y el mismo conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios para fines por lo general contingentes, pero en último término, sin embargo, también para fines necesarios y esenciales para la humanidad, *pero entonces únicamente gracias a la mediación de un conocimiento racional a partir de puros conceptos, el cual, sin importar cómo queramos llamarlo, no es propiamente sino metafísica*. Precisamente por ello la metafísica constituye también la plenitud de toda cultura de la razón humana, plenitud que resulta indispensable, aunque dejemos de lado su influencia como ciencia sobre algunos fines determinados. […] El que como pura especulación sirva más bien para evitar errores que para ampliar conocimientos, no le causa ningún daño a su dignidad, sino que antes bien le otorga el honor y el respeto por su tarea de censora, la que asegura el orden general y la concordia, más aún, el bienestar de la república de la ciencia, e impide que sus elaboraciones atrevidas y fructíferas no se alejen del objetivo principal, la felicidad de todos. (1996, pp. A851, B879, énfasis mío)



Filosofía, política y religión[37]

En la Introducción a su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, Richard Rorty distingue dos formas de historicismo filosófico, es decir, dos formas de sustentar que no existe una cosa tal como "naturaleza humana" o como "el nivel más profundo del yo", sino que el proceso de socialización o la historia constituye todo lo que debe ser entendido. Unos historicistas, como Heidegger o Foucault, consideran que ese proceso de socialización contradice nuestra manera de ser más propia y que, para alcanzar nuestro ser auténtico, debemos luchar contra él. Otros, por el contrario, como Dewey y Habermas, tienden a ver el deseo de autorrealización privada como infectado de irracionalidad y esteticismo. En otras palabras, si unos y otros concuerdan en que el sentido y el destino todo del hombre se juega en su historia, los primeros se proponen luchar, mediante sus reflexiones filosóficas, contra la aceptación y el sometimiento a esa misma historia,

37 Charla dictada en noviembre de 1994.

promoviendo no solo la crítica contra sus presupuestos, que suelen darse por sentados, sino una verdadera rebelión que salvaguarde nuestra autenticidad. Los segundos, en cambio, tal vez más optimistas, reconocen una racionalidad histórica y sospechan de esa rebelión, al verla como un exceso de individualismo marcado por la desconfianza ante lo universal de la razón.

No voy a entrar a discutir esta interesante dicotomía, y menos aún la propuesta "conciliatoria" de Rorty, que en realidad no pretende conciliar ambas posturas, sino justificar la necesidad de mantenerlas, a pesar de, o tal vez mejor, precisamente por su misma incompatibilidad. El radical escepticismo de Rorty, como fundamento de un sano liberalismo de la tolerancia, apunta sin duda a un viejo problema de la teoría política: ¿es necesario ser escéptico para poder ser liberal?, ¿no exige acaso la tolerancia positiva, es decir, el aprecio por la divergencia y el pluralismo, una concepción profundamente relativista con respecto a la verdad?

En las líneas que siguen, mi interés se va a centrar en un aspecto particular del problema, que plantea la cuestión en términos diferentes, pero que apuntan en la misma dirección: ¿hasta qué punto puede la filosofía orientar el comportamiento humano?, ¿se puede, acaso, esperar de ella que ofrezca pautas para organizar la convivencia?

Al plantear la pregunta en esta forma, el problema consiste en que la filosofía, entendida como un esfuerzo para ir hasta el fondo último de los problemas que acucian al ser humano, implica tanto una radicalidad en el preguntar, como una manera particular de hacerlo que obedece a condiciones nada simples. En otras palabras, hacer filosofía exige una actitud peculiar, que no parece ni posible ni deseable para la inmensa mayoría. El ideal filosófico, como el ideal de algunas religiones, no puede considerarse como un "mandato" aplicable a todos los seres humanos, sino como un "consejo" para un número muy contado de ellos. La vieja distinción entre "mandatos y consejos", elaborada en el seno de la moral católica para comprender el ideal monástico en cuanto distinto pero compatible con el ideal secular, puede tal vez ayudarnos a plantear el problema que se genera para la filosofía, al exigir ésta una actitud que resulta incompatible, cuando no contradictoria, con el comportamiento cotidiano del hombre común.

Recordemos, en todo caso, que Lutero enfiló sus armas contra esta

distinción católica, por considerarla una forma de pelagianismo, ya que implicaba otorgarles a las acciones humanas un valor salvífico. Los monjes, con sus penitencias y oraciones, pretendían hacerse más y mejores merecedores del cielo que el resto de los mortales.

Ahora bien, si la filosofía exige romper con nuestra actitud natural frente al mundo, es porque la voluntad de comprender se afirma por encima de la necesidad de vivir. Es cierto que muchos pensadores, entre quienes sobresale Nietzsche, han estigmatizado esa voluntad de saber, desenmascarándola como un odio a la vida y como una rebelión de los débiles frente a las duras y hasta crueles condiciones que impone esa misma vida. Pero en ello pareciera que se comete una inconsistencia autorreferencial, ya que se desenmascara la voluntad de saber precisamente en virtud de esa misma voluntad de saber: porque yo estoy dispuesto a obtener claridad hasta las últimas consecuencias, descubro que esa voluntad de claridad es ella misma un enmascaramiento. Podríamos tal vez decir que la crítica no se dirige contra la voluntad de saber, que es en el fondo voluntad de poder, sino contra el pretendido enmascaramiento de la realidad mediante la confianza en la razón como portadora de orden y de sentido, pero cuyo propósito real consiste en homogeneizar las diferencias, en igualar por lo bajo, en generalizar lo que es siempre único e irrepetible.

En todo caso, ya sea que confiemos o que desconfiemos en nuestra razón, que la consideremos como el nivel supremo de lo vivo o que la reduzcamos a un entendimiento generalizador e igualitarista, si nos proponemos alcanzar la total claridad sobre el sentido o el sinsentido de la realidad como tal, nos tenemos que apartar inevitablemente del camino trillado de la actitud natural ante el mundo y ante la vida. Se entiende así por qué dos pensamientos tan divergentes como los de Spinoza y Nietzsche presentan, sin embargo, grandes similitudes: sea que se entienda la voluntad de saber como una apuesta por la razón para llegar a la claridad plena, sea que se la entienda como una crítica a esa misma razón en cuanto encubridora del sinsentido último de toda realidad, uno y otro pensador comparten el convencimiento de que esa voluntad de saber nos aparta irremediablemente del vulgo, es decir, del hombre común, y de que ese hombre del común tiene vedado el camino a la claridad última.

Podemos entonces volver a preguntar una vez más: si la filosofía es una voluntad de saber que rompe inevitablemente con las condiciones de vida del hombre ordinario, ¿puede esa filosofía ofrecer criterios de orientación para ese mismo hombre?, ¿no exige acaso la reflexión filosófica una tal ruptura con lo cotidiano que la vuelve inaccesible para quien no está dispuesto a asumir esa ruptura?, ¿cómo, entonces, pretender que ella pueda servir para orientar al hombre en su vida cotidiana?

Tal vez alguien pudiera buscar una solución al problema distinguiendo entre el camino que debe transitar el filósofo para buscar la iluminación, por un lado, y lo que de esa iluminación pudiera resultar utilizable para iluminar a su vez la vida de quienes no han transitado ese camino, por el otro. Sería el mismo caso que presenta la religión. También allí existen espíritus iluminados que están por encima de los demás y que, desde esa cima, buscan esparcir su luz sobre quienes no han podido o no han querido ascender hasta allá. Esta manera de resolver el problema pareciera desprenderse de algunos escritos filosóficos que buscan incidir en la política y en el comportamiento humano a partir de las consecuencias a las que han llegado, después de arduas investigaciones y reflexiones. Y es también lo que muchos esperan de los filósofos y de la filosofía: ¿cuándo van a permitirnos participar de las conclusiones a las que han llegado en sus difíciles elucubraciones?, ¿no sería posible que, a la manera de la tecnología con respecto a la ciencia, buscaran los filósofos "aplicar" lo que su profunda sabiduría y su esforzada reflexión los ha llevado a concluir?, ¿no podrían dejarnos caer algunas migajas de esa opulenta mesa?

Este problema, por lo demás, no es nuevo en la historia de la filosofía, y no lo es hasta el punto de que la filosofía misma nació en gran parte como una respuesta a la necesidad de responder la acuciante pregunta: ¿qué debo hacer? Danilo Cruz Vélez ha mostrado muy bien cómo el pensamiento de Platón buscaba responder a una preocupación por el destino político de su amada Atenas (1989, p. 15 y ss.), y Kant retoma a su manera esta misma cuestión, cuando señala los límites de la razón cognoscitiva frente a las exigencias de la razón práctica. Tal vez haya sido Spinoza quien con mayor simplicidad y claridad avizoró el problema: su metafísica es una Ética, su preparación para la misma es una "reforma del entendimiento", mientras que su relación con el mundo cotidiano es un "tratado político" y

otro "teológico-político". Pero también, a nuestro parecer, ha sido Spinoza quien nos ofrece la más clara respuesta al mismo, aunque ésta tal vez no corresponda a los gustos "democráticos" de hoy, ya que se propone integrar, diferenciando, una aristocracia intelectual con una democracia política. Con ello, si bien es cierto que describe con bastante exactitud lo que en realidad se hace, se atreve también a expresarlo en una forma que para muchos resulta difícil de aceptar. Veámoslo.

Spinoza considera necesario, para el correcto ejercicio de la filosofía, distinguir desde un comienzo con toda claridad al *filósofo* que se decide a buscar la sabiduría, poniendo entre paréntesis todo aquello que se presenta como aparentemente valioso, del vulgo, a quien las necesidades de la vida no dan tiempo ni condiciones para emprender semejante tarea. La primera consecuencia de ello es que la comunicación entre ambos se rompe, y por ello se apresura, en su *Tratado de la reforma del entendimient*o, a establecer unas reglas de conducta de un sabor que cabría calificar de 'elitista', la primera de las cuales reza así:

> 1. Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Porque al obrar así podemos sacar no poca ganancia, con tal de que, en cuanto sea posible, le concedamos lo que le complace. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrá benévolamente a escuchar la verdad. (1988, p. 17)[38].

Esto significa que el filósofo como tal poco tiene que ver con ese vulgo, no propiamente porque lo desprecie, como el poeta Horacio (*odio profanum vulgus* et arceo: odio al vulgo profano y lo rechazo)[39], sino porque la comunicación con él se vuelve poco menos que imposible, ya que en realidad hablan lenguajes diferentes. La filosofía es vista así como un arduo camino de libertad que muy pocos están en condiciones de recorrer. En los escritos de Nietzsche podríamos encontrar muchos textos con este mismo tenor "aristocrático", expresados con la radiante violencia que suele imponerle a sus palabras.

38 Citaré las obras de Spinoza siguiendo las convenciones establecidas por la revista *Studia Spinozana*. Pueden encontrarse en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, Nueva serie 3, octubre 1992, pp. 125 y ss.

39 Odas III, I, 1. Sobre la tranquilidad.

Habermas ha tildado esta postura de “prejuicio parmenídeo”, según el cual los más no tienen acceso al ser. Pero más que un prejuicio, es en realidad una simple constatación. Negarla sería, entre otras cosas, quitarle todo sentido al esfuerzo de quienes han optado por comprender a cualquier precio. Ahora bien, si esto es así, ¿qué se puede esperar de la filosofía para el “vulgo”? Recordemos que el concepto no está tomado en Spinoza con un sentido despectivo, sino que tiene la acepción de “hombre corriente”. Directamente nada, diría Spinoza, o tal vez muy poco. Pero ello no impide que los filósofos, como tales, se interesen por los problemas concretos de la sociedad y tomen parte en la búsqueda de soluciones para los mismos.

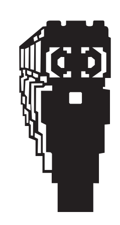
Nadie podría negar que las reflexiones de los filósofos han tenido y siguen teniendo con frecuencia gran resonancia en las discusiones sobre los más diversos temas: en la política y en la ética, en la historia y en las ciencias, en el arte y en la religión. Pero pretender por ello que la filosofía asuma la tarea de orientar la vida en sociedad, significa atribuirle una responsabilidad por la cual no está en condiciones de responder. Tradicionalmente ha sido la religión la que ha desempeñado bien o mal esa tarea y, pese a las apariencias, es ella la que continúa hoy en día desempeñándola en gran medida. Pretender sustituirla con el argumento de que estamos llegando a una sociedad secularizada, resulta una arrogancia que la filosofía debería tener la suficiente lucidez para no cometerla.

Es claro que el hecho de que la religión tenga que seguir siendo hoy la encargada de ofrecerles a los seres humanos del común los criterios para su comportamiento, tiene para esa misma religión consecuencias que no siempre le resultan agradables. En primer lugar, porque ello significa tener que orientar su misión de modo que no interfiera con la libertad de pensamiento. Resulta entonces necesario continuar en forma incansable la lucha para que las religiones se mantengan dentro de sus objetivos morales, y no pretendan obtener una peligrosa hegemonía, que termina siendo el terreno abonado para la intolerancia. En este sentido se orientaron los propósitos de la Ilustración, que buscaban acabar con el dogmatismo religioso y descubrir el núcleo moral de las grandes religiones. Un inolvidable modelo es la obra de teatro *Nathan el Sabio*, del poeta alemán Gotthold Ephraim Lessing, y su conocida parábola del anillo.

Pero además, es necesario que el pluralismo religioso mantenga un equilibrio entre las múltiples ofertas, para evitar que se imponga una sola y única visión de lo religioso. Más que luchar contra la religión, tarea condenada al fracaso, lo que debe alcanzarse es una efectiva tolerancia que permita la coexistencia de diversas maneras de vivir la experiencia de lo divino. Si miramos la historia de la democracia, podremos constatar cuánto les debe ésta a las diversas iglesias bajo las que se organizó la corriente anabaptista dentro de la Reforma protestante[40], es decir, a aquellos grupos cristianos que en Colombia solemos llamar con el nombre genérico de "evangélicos".

Esta defensa de la religión no pretende minusvalorar los esfuerzos que han hecho y que continúan haciendo tantos intelectuales de muy diversa proveniencia para analizar los problemas de la convivencia dentro de una sociedad moderna. El propósito es muy otro. Por una parte, disuadir a la filosofía de querer sustituir a la religión, recordándole sus verdaderos propósitos; por otra, defender el derecho de esa misma filosofía a plantear sus propios problemas y a llevar, hasta sus últimas consecuencias, los resultados de sus razonamientos conceptuales, sin tener que estar al servicio de la política. Por último, reconocerle a la religión su papel insustituible en la sociedad, así como la necesidad de que lo desempeñe sin transgredir el inalienable derecho a la libertad de pensamiento.

40 Ver a este propósito el escrito de Ernst Troeltsch, E*l protestantismo y el mundo moderno* (1979).



Kant y el Idealismo alemán

Introducción

Voy a examinar la manera como la doctrina kantiana fue interpretada por aquellos pensadores a quienes la historia de la filosofía conoce como miembros del llamado Idealismo alemán. No trataré entonces de Kant, sino de la forma como sus doctrinas fueron comprendidas, analizadas, criticadas y transformadas, hasta verse convertidas en el punto de partida para proyectos filosóficos por completo ajenos e incluso contrarios a sus objetivos. Casi todos los historiadores de la filosofía señalan con extrañeza cómo, a partir de las duras críticas de Kant a la metafísica, se llevó a cabo lo que cabría interpretar como un proceso de poda al frondoso árbol de la especulación metafísica. En lugar de marchitarse, lo que vemos que sucedió fue un poderoso reverdecer con nuevas fuerzas, hasta el punto de que pocos periodos de la historia de las ideas pueden mostrarse tan fecundos en propuestas sistemáticas de la más atrevida especulación, como el de los 63 años que van desde la aparición de la *Crítica de la razón pura* (1781) hasta la muerte de Schelling, el último de los grandes idealistas (1854).

Como bien lo expresa Frederick Copleston en su *Historia de la filosofía*:

> Por una parte, la base filosófica inmediata del movimiento idealista le fue proporcionada por la filosofía crítica de Immanuel Kant, que se había enfrentado con las pretensiones de los metafísicos de proporcionar un conocimiento teórico sobre la realidad. Por otra parte, los idealistas alemanes se consideraban a sí mismos como los sucesores espirituales de Kant, y no simplemente como los que luchaban contra sus ideas. Lo que tenemos que explicar es cómo el idealismo metafísico pudo surgir del sistema de un pensador (como Kant), cuyo nombre ha quedado asociado para siempre con el escepticismo respecto a las pretensiones metafísicas de proporcionarnos un conocimiento teórico sobre la realidad como un todo. (Copleston, 1982, p. 16).

No cabría esperar que en el breve lapso de una exposición pudiera yo abarcar toda la diversa gama de interpretaciones a las que dio pie la filosofía crítica kantiana, ni siquiera si nos reducimos a los tres grandes pensadores del llamado Idealismo alemán: J. G. Fichte, F. Schelling y G. W. F. Hegel. Basta señalar que cada uno de ellos ofreció diversos intentos, algunos bastante diferenciados entre sí, de elaborar una alternativa filosófica que pudiera superar las insuficiencias o fallas que creía encontrar en el sistema kantiano. Refiriéndose a Fichte, nos dice Rolf-Peter Horstmann: "Dependiendo de cómo uno haga las cuentas, se pueden distinguir hasta 20 versiones diferentes de la *Doctrina de la ciencia*" (Horstmann 136, n. 7); y algo semejante puede decirse de Schelling.

Así que, en aras de la brevedad, y buscando apuntar a lo más significativo de esta interesante contraposición de puntos de vista y de métodos de reflexión filosófica, voy a centrar la atención en las propuestas filosóficas de Fichte y de Hegel, y ello por varias razones.

En primer lugar, porque constituyen, por así decirlo, los dos extremos del espectro: el primero, Fichte, buscando ser lo más fiel posible al pensamiento de Kant, y el otro, Hegel, apartándose claramente de él y buscando ofrecer una alternativa nueva y diferente. En otras palabras, si los miramos desde la perspectiva de su relación con la filosofía crítica, podríamos confirmar el orden en que se los suele considerar en las historias de la filosofía: Fichte el iniciador y Hegel el consumador del idealismo. Veremos, sin embargo, que este orden ha sido y está siendo cuestionado por no pocos intérpretes, con variadas razones que merecen toda nuestra consideración.

Una segunda razón para escoger a esos dos pensadores es que Schelling, en lo que respecta a su crítica y distanciamiento con respecto a las doctrinas kantianas, comparte casi todos los puntos fundamentales con Hegel, distinguiéndose, sin embargo, y de manera muy significativa, en cuanto a las propuestas alternativas que cada uno presenta. Podríamos decir, en gracia de la brevedad, que mientras Fichte se propone consolidar la doctrina de Kant y extraer de ella algunas conclusiones que estima fundamentales, Schelling y Hegel buscan realmente superarla, señalando lo que consideran sus graves insuficiencias, su fallas fundamentales y la necesidad, por consiguiente, de avanzar por los nuevos horizontes a los que esa doctrina ha permitido acceder, pero que ella misma no solo no ha transitado, sino que, en cierta manera, impide recorrer.

Una tercera razón para centrar nuestra atención en esas dos figuras, Fichte y Hegel, tiene que ver con la forma tradicional como han sido interpretadas sus doctrinas, siguiendo indicaciones ofrecidas por el mismo Hegel. En esa visión tradicional se suele decir que mientras el idealismo de Fichte es subjetivo y el de Schelling objetivo, el de Hegel es absoluto, en el sentido muy hegeliano de que el primero, buscando encontrar el fundamento último y único de todo verdadero saber, pone el acento sobre el sujeto, mientras que el segundo lo hace sobre el objeto, mientras que Hegel lo hace sobre la síntesis dialéctica de ambos. No cabe duda alguna de que esta interpretación es en extremo esquemática, simplificadora, hasta el punto de ocultar elementos de la mayor significación en cada una de las tres propuestas para avanzar más allá de Kant. Es además sesgada, porque examina la relación entre los tres pensadores desde la perspectiva del último de ellos, Hegel. Pero creo que, a pesar de todo ello, sigue teniendo un doble valor que no cabe desconocer. El primero es que nos permite precisar, de manera simple y clara, los acentos que cada uno de estos pensadores se propuso otorgarle a su reflexión, sin entrar a examinar las consecuencias que tales acentos tienen sobre sus doctrinas. Mientras que Fichte se esfuerza por comprender la realidad de la libertad, y todo lo que ella puede significar para la vida del ser humano como individuo y como especie, Schelling pretende tomar muy en serio los avances del conocimiento científico en su comprensión del mundo y las consecuencias

que del mismo se derivan para la reflexión filosófica; Hegel, por su parte, intenta integrar las dos propuestas anteriores, y propone una visión que, a la manera de Kant, trata de tener en cuenta las dos caras que presentan todos los problemas filosóficos fundamentales: la subjetiva y la objetiva, la sensible y la inteligible, la material y la espiritual, la formal y la del contenido, la necesaria y la contingente, la singular y la universal, y sobre todo la finita y la infinita.

Ahora bien, ese esquema simplificado con el que ha operado la tradición, y que podemos encontrar en intérpretes tan calificados como Nicolai Hartmann y Richard Kroner, no solamente nos permite apreciar mejor la estructura del pensamiento de cada uno de los tres pensadores, sino que también la historia de la influencia que cada uno de ellos ha logrado ejercer en la filosofía posterior pareciera corroborarlo en buena medida. Frente a Fichte y Schelling, no cabe duda de que ha sido Hegel el que mayor resonancia ha tenido en la historia posterior del pensamiento filosófico, y más allá de él. Y yo me atrevería a decir que esto sigue siendo cierto aun en nuestros días; porque, junto a la de Kant, la figura de Hegel continúa siendo hoy referente obligado en buena parte de las discusiones filosóficas.

Sin embargo, no podemos negar que los tiempos cambian y los intereses filosóficos también, de modo que hoy, cuando el tema de la libertad, por una parte, y el de la estética, por el otro, así como la preocupación por los límites del pensar racional, han venido siendo objeto de creciente preocupación filosófica, bien cabe esperar que las figuras de Fichte y de Schelling recobren cada vez mayor interés, y no faltan quienes señalan que ese orden tradicional, en el que pareciera darse una línea continua y ascendente que parte de Fichte y se eleva hasta llegar a Hegel, debe ser revisado para cambiar el orden de los factores y colocar, ya sea a Fichte, ya sea a Schelling, en la verdadera cima del idealismo alemán, o para cuestionar la misma idea de una línea continua y ascendente, viendo más bien cómo cada uno de ellos ha seguido su propio camino, obedeciendo a intereses diversos y ofreciendo alternativas diferentes.

Existe una cuarta razón para reducir mi consideración a las filosofías de Fichte y Hegel, y es la necesidad de detenernos un momento a considerar algunos de los antecedentes de la aparición del idealismo, sin los cuales resulta difícil entender su, en apariencia, inesperado surgimiento. Se trata

de establecer una "composición de lugar", y de señalar aquellos elementos básicos que orientaron la discusión y la condujeron hasta desembocar en las propuestas idealistas. Debo confesar que, personalmente, comencé a comprender en verdad el significado profundo de las doctrinas kantianas, cuando tuve ocasión de examinar las discusiones que ellas suscitaron en el ámbito del pensamiento alemán. Libros como los de Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer, Richard Kroner y, entre nosotros, el de Luis Eduardo Hoyos, conforman un camino expedito para evaluar el significado del kantismo en la historia del pensamiento occidental.

Así que mi exposición tendrá tres partes. En la primera, busco examinar el contexto de las discusiones a las que dio lugar la filosofía crítica de Kant, contexto que sirve de suelo abonado para el surgimiento de las propuestas idealistas; en la segunda, examinaré las líneas fundamentales de la filosofía de Fichte en su propósito de desarrollar la novedad del kantismo; y en la tercera, expondré las críticas de Hegel al kantismo y su intento de avanzar por nuevos caminos. Presentaré, al final, algunas consideraciones generales acerca del significado que pueda seguir teniendo el idealismo en nuestra época, designada por algunos como post- o antimetafísica.

1. La discusión sobre la filosofía crítica

Para comprender la discusión que se tejió alrededor de las tesis kantianas, y a la que algunos han bautizado con el nombre de "querella sobre la cosa en sí", vale la pena comenzar señalando lo que nos dice Luis Eduardo Hoyos en su estudio sobre los antecedentes escépticos del Idealismo alemán, al referirse al primer gran intérprete de Kant, quien sin duda jugó un papel decisivo en la difusión de su doctrina, Karl Leonhard Reinhold. Hoyos escribe: "Si un calificativo merece la filosofía trascendental kantiana, con respecto al cual podrían ponerse de acuerdo los más notables de sus intérpretes y críticos, este es –además del de *oscura y difícil de comprender*– el calificativo de aporética" (Hoyos, 2001, p. 25).

Si consultamos en el Diccionario de la Real Academia lo que se quiere significar con el término aporía, podemos leer: "del griego *áporía*, dificultad de pasar. En filosofía, enunciado que expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional". En otras palabras, la doctrina kantiana

resulta ser un manjar filosófico de muy difícil digestión, y esto llevó a sus intérpretes y críticos a ensayar toda suerte de lances para buscar, ya sea salvar lo que consideraban sus grandes logros, ya sea destruir sus pretensiones o corregir sus insuficiencias. Pero lo más interesante del asunto está en que su primer gran comentarista, en el sentido de haberlo hecho conocer y haber despertado el interés por su obra, Reinhold, se tomó muy en serio aquello de que la filosofía kantiana no era más que "prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia", como llamó Kant a su pequeño escrito en el que buscaba resumir su *Crítica de la razón pura*. Es decir que, a los ojos de Kant, lo ofrecido en esa obra eran solo las condiciones que deberían cumplirse para poder desarrollar una verdadera metafísica que respondiera a las exigencias de una cuidadosa crítica de nuestra facultad cognoscitiva. Y, animado por ello, Reinhold consideró necesario desarrollar el plan propuesto por el maestro y buscarle un nuevo fundamento a esa filosofía del futuro, porque, a su parecer, Kant no lo había hecho. Las tesis del criticismo son válidas, pensaba Reinhold, pero su fundamentación resulta insuficiente y ello las hace vulnerables a la crítica escéptica.

Con ello estaba planteando *la primera gran pregunta* a la que dará pie la filosofía crítica, y que orientará en gran medida su interpretación: ¿es posible encontrar un fundamento último y definitivo para nuestro conocimiento? Pregunta que ya se había hecho Descartes, como todos ellos bien lo sabían, pero que era necesario volver a examinar bajo las nuevas condiciones establecidas por los análisis kantianos. Porque si ese fundamento último no podía encontrarse, no cabía esperar una respuesta satisfactoria a la pregunta que había hecho el escepticismo: ¿podemos aspirar a conocimientos universales y necesarios, dado que nuestra facultad de conocer se halla condicionada, en su misma raíz, por la experiencia sensible que solo nos ofrece casos singulares, experiencias únicas e irrepetibles?

A esta pregunta, Kant creía haber dado una respuesta satisfactoria, al menos hasta donde podíamos esperar hacerlo, y la respuesta tenía una inquietante similitud con la que había dado Descartes exactamente 140 años atrás: nuestro conocimiento es muy limitado, pero dentro de esos límites podemos llegar a formular aserciones indudables, universales y necesarias. Sin embargo, la diferencia entre el pensador francés y el alemán era de la mayor importancia. Porque mientras que Descartes creía haber

asegurado que tales aserciones tenían validez para las cosas tal como son en sí mismas, gracias a que un Dios veraz se encargaba de garantizarlas, Kant ya no estaba en condiciones de contar con ese aval divino. No olvidemos que la prueba de la existencia de un Dios veraz que lleva a cabo Descartes en su Tercera Meditación cae inevitablemente en un círculo vicioso. Era necesario apoyar el valor objetivo del pensamiento racional en la estructura misma del conocimiento, y ese apoyo, al parecer de Kant, solo alcanzaba para salvar los fenómenos, es decir, la forma como esa realidad se nos hace presente, pero no nos permite estar seguros de que las cosas en sí mismas sean y tengan que ser tal y como nosotros las comprendemos.

Ahora bien, el problema se hizo acuciante cuando, en 1792, apareció la obra de Gottlob Ernst Schulze, titulada de manera muy significativa, y hasta diríamos que provocadora: *Aenesidemus, o acerca de los fundamentos de la filosofía elemental ofrecidos por el Señor Profesor Reinhold en Jena. Junto con una defensa del escepticismo en contra de las osadías de la crítica de la razón*. Enesidemo había sido un filósofo griego, discípulo de Heráclito, por los años 50 antes de Cristo, que había restaurado la escuela escéptica de Pirrón y escrito seis libros sobre filosofía escéptica. El propósito de la obra de Schulze era mostrar cómo los argumentos kantianos no habían podido responder de manera satisfactoria a las objeciones del escepticismo, y esto resultaba aún más claro cuando se analizaba la interpretación que de ellos había hecho Reinhold. "El escepticismo de Schulze consiste principalmente –nos dice Luis Eduardo Hoyos– en mostrar la insuficiencia de la filosofía especulativa del conocimiento en su pretensión de determinar el fundamento último de este" (Hoyos, 2001, p. 124). En otras palabras, dada la radical diferencia entre el sujeto que conoce y los objetos que conoce, no cabe esperar que el sujeto mismo, a partir de su propia estructura cognoscitiva, pueda garantizar que su conocimiento acerca del mundo corresponda plenamente con lo que ese mundo es en sí mismo.

Tal vez lo más significativo del escepticismo de Schulze, examinado desde la perspectiva de la historia de las ideas, es que sirvió de acicate para que un kantiano convencido, como lo fue precisamente Fichte, viera sus convicciones profundamente resquebrajadas y se sintiera obligado a repensar a fondo la filosofía crítica. Sobre esto volveré, cuando entre a examinar la doctrina de Fichte.

Ahora bien, si los fundamentos últimos del conocimiento resultaban cuestionados, y ello implicaba una gran debilidad frente a los ataques del escepticismo, este problema se hallaba íntimamente ligado con una s*egunda pregunta* que cabía hacerle al kantismo, la que, en cierto sentido, era de mayor envergadura y de mayor calado que la primera: ¿podemos llegar a saber con suficiente certeza que existen realidades o que existe una realidad que esté más allá de los sentidos? Es decir ¿existe un mundo suprasensible?; ¿o tenemos que atenernos exclusivamente al mundo material, regido por la más férrea ley de la necesidad causal? Si el primer problema, el del escepticismo, minaba las aparentes seguridades del sentido común al llevarnos a pensar que la realidad en sí misma era, o al menos podía ser, muy diferente a como se nos muestra, inclusive a como se le presenta al conocimiento científico; el segundo problema, el del materialismo, llegaba hasta poner en cuestión la existencia de la libertad y la inmortalidad del alma, y con ello, por supuesto, la existencia de un Dios, al menos de uno tal como lo ha predicado la tradición cristiana, es decir, de un Dios personal.

Como lo señala muy bien Frederick Beiser en su ensayo sobre la relación entre la Ilustración y el Idealismo, la doctrina kantiana había puesto en cuestión la raíz misma del proyecto ilustrado, a saber, la confianza irrestricta en los alcances de nuestra razón para explicarnos el mundo y orientar nuestro comportamiento. Pero había cuestionado esa confianza en la razón sin pretender renunciar a ella, estableciendo toda una serie de distinciones inevitables, pero también problemáticas, entre sensibilidad y entendimiento, entre razón teórica y razón práctica, entre fenómeno y noúmeno, etc. El idealismo, entonces, en manos de Fichte, asume la doble tarea de salvar al criticismo de caer en el escepticismo, por una parte, y al naturalismo científico de caer en un craso materialismo, por la otra; pero lo hace tratando de mantener incólume lo que, al igual que Kant, considera ser el legado irrenunciable de la propuesta ilustrada, a saber, su confianza en las fuerzas de nuestra propia razón. Ahora bien, el problema consistía en que esa crisis parecía ser, precisamente, la consecuencia inevitable de haber confiado por completo en la razón, porque era la razón misma la que nos llevaba, de manera irremediable, a naufragar frente a esos dos escollos: el escepticismo y el materialismo.

En realidad, la Ilustración operaba con dos conceptos diferentes de razón: uno negativo, que la caracterizaba por sus capacidad de someter a crítica y destruir todas las evidencias aparentes, y uno positivo, según el cual es la razón la que nos ofrece la explicación de los fenómenos al considerarlos como casos de leyes generales. Pero, al llevar al límite ambos conceptos, desembocaba irremediablemente en el escepticismo, por un lado, y en el materialismo, por el otro. Si el escepticismo es el resultado inevitable del empeño iniciado por Descartes de fundamentar la razón por sí misma, la reducción naturalista del conocimiento al ámbito de lo sensible, por su parte, implica que todo lo cognoscible puede ser explicado por leyes mecánicas, es decir, aquellas que rigen para lo cuantificable, para lo exclusivamente material. Y lo que era peor aún, escepticismo y materialismo, llevados hasta sus límites, terminaban por destruirse, porque un escepticismo radical no nos permite hablar con certeza sobre la configuración de la realidad exterior a nuestro pensamiento, no nos permite decir, con plena certeza, que el mundo no sea más que materia.

Esto me obliga a considerar, aunque sea en forma muy somera, otra de las figuras que precedieron la aparición de los sistemas idealistas, y cuyo papel en las controversias que suscitó la obra kantiana fue de los más significativos: Friedrich Heinrich Jacobi. De él nos dice Cassirer que

> […] tuvo el singular destino de lanzar siempre y en todas partes a la palestra fuerzas superiores a las suyas, y de señalar caminos cuya estación de llegada y cuya meta no alcanzaba por sí mismo a prever. Y lo mismo exactamente puede decirse con respecto al papel que a Jacobi le estaba reservado en la historia y la trayectoria ulterior de las doctrinas kantianas. También aquí vemos cómo plantea, con brillante sagacidad, nuevos problemas, y avizora dificultades llamadas a determinar por largo tiempo la forma de la filosofía; sin embargo, las soluciones dadas por él a estos problemas tuvieron siempre una existencia histórica aparente y fugaz. (Cassirer, 1957, p. 32).

A Jacobi se lo considera, siguiendo la imagen de Platón con respecto a Sócrates, como el “tábano” de su época, y sus agudas intervenciones dieron lugar a las tres más grandes y significativas controversias de la Alemania de entonces: la del *spinocismo* de Lessing, la del ateísmo de Fichte y la del panteísmo de Schelling. No puedo detenerme a examinar estas

controversias, cuyo papel en el surgimiento de las doctrinas idealistas fue, sin duda, muy significativo. Solo hago mención de ellas para encuadrar la figura de Jacobi, y para tratar de comprender, a grandes rasgos, el carácter de sus críticas y el sentido de sus propuestas alternativas.

No cabría decir que Jacobi haya sido un antikantiano, como tampoco que hubiera sido un *antispinocista*. Tal vez sería más correcto decir que su conocimiento de Spinoza y de Kant lo llevaron a convencerse de que ambos sistemas de pensamiento, por su consecuente racionalismo, mostraban precisamente cómo la razón no puede menos de conducirnos al materialismo y al escepticismo. Aunque la formulación pueda sonar paradójica, Paul Franks nos dice, con razón, que al proyecto de Jacobi cabría caracterizarlo mejor como una "defensa de la razón contra el racionalismo" (Franks, 2000, p. 95).

La tesis fundamental de Jacobi podríamos resumirla así: ofrecer una justificación racional significa descubrir las razones o los principios de algo; ahora bien, un fundamento absoluto o incondicionado, tanto epistemológico como ontológico, tendría que ser algo que por su misma naturaleza no tuviera ni razones ni principios; luego un principio absoluto, ya sea del conocimiento, ya sea de la realidad, no puede ser justificado racionalmente. Este argumento conviene leerlo en el contexto de una profunda experiencia personal vivida por Jacobi cuando tenía la edad de nueve años, en la cual se llenó de angustia ante la idea de la infinitud; experiencia que, como en el caso de muchos otros filósofos, hizo tambalear todas sus convicciones, y lo llevó a buscar encarnizadamente un punto de apoyo firme para las mismas. Es interesante señalar que su primera obra publicada llevaba como encabezamiento la sentencia griega: *dos moi pou sto* (dadme un punto de apoyo, dame un punto donde pueda pararme). Sentencia que ya había utilizado Descartes en sus *Meditaciones*, refiriéndose a Arquímedes, y que había orientado en buena medida la búsqueda platónica[41].

La gravedad del asunto no se reducía al hecho de que toda justificación última resultara imposible, sino que ello mismo conducía, al parecer de Jacobi, a cuatro consecuencias inaceptables para sus más profundas convicciones tanto racionales como religiosas: al monismo, al ateísmo, al

41 Sobre la búsqueda de un punto firme por parte de Platón, puede leerse el hermoso texto de Juan David García Bacca: "Platón: modelo de método trascendental simbólico de filosofar" (1979, pp. 11-42).

fatalismo y al nihilismo. Sin que entremos a examinar sus argumentos para cada una de estas afirmaciones, por lo demás no siempre muy claros, pero que lograron, sí, un gran impacto entre los filósofos de su entorno, digamos que la alternativa que ofrece Jacobi es la de un *salto mortal* a la fe, una decisión de la voluntad para aceptar como incuestionable la idea de un Dios trascendente, personal y providente. Esta decisión debería tomarse, por decirlo así, "al margen de la razón", porque intentar justificarla, o intentar invalidar los argumentos del racionalismo, era caer en sus redes. Se trataba entonces de cambiar de modo de ver el mundo, de llevar a cabo una conversión *(metanoia)* en cuanto a la manera de vivir, muy semejante, a mi parecer, a la manera como entendió Ludwig Wittgenstein el sentido de la fe religiosa.

Tenemos entonces que la controversia despertada por la obra de Kant había ido centrándose en dos puntos fundamentales, íntimamente ligados entre sí, y cada uno de los cuales tenía implicaciones de gran envergadura: 1) ¿Es posible fundamentar de manera absolutamente incuestionable nuestro conocimiento de la realidad exterior? 2) ¿Hay argumentos que justifiquen la existencia de una realidad suprasensible? El primero tiene un carácter epistemológico y el segundo un carácter ontológico y ético. Pero su conexión resulta clara, porque si no podemos conocer con seguridad cómo es nuestro mundo circundante, menos aún podemos hacerlo con respecto a un mundo suprasensible; y si tenemos que atenernos únicamente al mundo sensible que nos rodea, este solo podemos concebirlo como sometido a una férrea necesidad mecánica y la libertad no parece posible.

Por ello, Kant había buscado un acceso racional a ese mundo no sensible, pero un acceso no cognoscitivo, sino práctico. ¿Lo había realmente logrado?, ¿qué consecuencias tenían sus doctrinas? Una vez planteado en estos términos el problema de interpretar la filosofía crítica kantiana, es posible entender mejor la respuesta que buscará Fichte a esos interrogantes.

2. Fichte o la filosofía de la libertad

Es importante, cuando se busca entender la respuesta que ofrece Fichte a los interrogantes que planteaba la filosofía crítica de Kant, tener muy en cuenta tres elementos: 1) *que su pretensión no fue criticar a Kant,* sino

aprovechar sus aportes, buscando consolidar sus fundamentos y deducir algunas conclusiones que consideraba de la mayor importancia; 2) *que su preocupación fundamental*, en lo cual concordaba en buena medida con Kant, *era cómo salvaguardar la libertad humana*, que se veía amenazada por la concepción científica de un mundo regido por la férrea ley de la causalidad mecánica; 3) *que la respuesta que dará a esas preguntas es eminentemente ética*, más que epistemológica o metafísica.

Fichte comenzó por encontrar en Kant la solución a una preocupación que lo acuciaba profundamente: ¿cómo es posible la libertad humana si el mundo se halla regido por las leyes inflexibles de la necesidad causal? El problema había sido planteado claramente tanto por Leibniz, como sobre todo por Spinoza, cuando uno y otro mostraron que una visión racional del mundo conducía de manera indefectible al más duro determinismo, que parecía desembocar de manera inevitable en el fatalismo. La libertad humana no sería entonces más que una vana ilusión, producto de la ignorancia, y la filosofía tenía entonces, como una de sus funciones primordiales, liberarnos de esa ilusión.

Pero si Kant parecía ofrecer una solución al problema, su argumentación, como lo había indicado Reinhold, carecía de una sólida fundamentación, porque partía de un dualismo radical entre el sujeto que conoce y el mundo conocido que daba pie a los argumentos escépticos, echando así por tierra su demostración. Todo conocimiento se mostraba como radicalmente condicionado, ya que dependía de que lo dado se dé, de que lo conocido se nos haga presente. Había entonces que buscarle un fundamento último al conocimiento que fuera inmune a los ataques escépticos, y este fundamento estaba en la estructura misma de la conciencia humana como condición de todo conocimiento posible. La famosa "proposición o principio de la conciencia", que proponía Reinhold como fundamento último de todo conocimiento, decía que la conciencia, en su acto de conocer, distingue y relaciona a la vez al sujeto que conoce, al objeto conocido y al acto mediante el cual se lo conoce. Gracias a ese principio fundamental, cuyo conocimiento se halla implícito en todo acto de conocer, cabe entender que los objetos no son algo simplemente dado, algo que está ahí y se nos hace presente imponiéndonos sus condiciones, por así decirlo. Sino que el objeto es la contrapartida del sujeto, el resultado del acto mediante el cual el sujeto, al volver sobre sí y distinguirse del mundo, distingue a su vez ese mundo de sí mismo y lo pone ante él.

Pero con la crítica de Schulze en el *Aenesidemus*, Fichte tuvo que aceptar que ese principio no podía ser el primero y fundamental, porque estaba condicionado por un acto de reflexión para el cual era necesaria la presencia de un objeto, es decir, que el principio de la conciencia resultaba tan condicionado como el yo pienso cartesiano que, como decía Kant, debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Ahora bien, como renunciar a un principio último de unidad significaba concederle la razón al escepticismo, había que buscar ese principio a sabiendas de que tenía que existir.

Dieter Henrich nos explica muy bien cómo, buscando superar el dualismo kantiano, llegó Fichte a su doctrina del Yo absoluto como fundamento unitario de todo conocimiento:

> Si partimos de la forma más temprana de la *Doctrina de la ciencia*, [...] se puede ver que Fichte llegó a su teoría gracias a dos descubrimientos que se sucedieron en corto tiempo: primero comprendió, contra la tesis de Reinhold, que el acto fundamental de la conciencia no puede ser un relacionar y distinguir. Previo a esto tiene que darse un oponer que brinde las posibilidades de distinguir. La tesis de Fichte más rica en consecuencias es que la conciencia solo es comprensible a partir de la oposición, y no a partir del enlace de lo múltiple, como decía Kant. En un segundo paso, comprendió Fichte igualmente que la oposición, por su parte, exigía también un fundamento de unidad. No pudo encontrarlo sino en el carácter absoluto de la autoconciencia que abarca toda oposición. (Henrich, 1987, p. 19).

Tal vez para comprender mejor la idea de Fichte sea bueno tener en cuenta algo que se halla presente en toda su argumentación, así como en la argumentación de Reinhold y de sus contemporáneos, pero que no suele hacerse patente en sus maneras de argumentar. Se trata de algo que Spinoza había visto con toda claridad, pero que tampoco él había sentido la necesidad de formular de manera expresa. Y es que el problema fundamental que distancia a los escépticos o empiristas de los racionalistas o idealistas está en la cuestión de si es posible en alguna forma pasar del pensamiento al ser, es decir, si es posible, a partir de conceptos, llegar por deducción lógica o por otro medio a una afirmación de realidad. Partiendo de la radical diferencia cartesiana entre el mundo interior de la conciencia

y el mundo exterior a ella, y de que lo único a lo que tenemos acceso privilegiado es a nuestro mundo consciente, cabe entonces preguntarse: ¿es posible encontrar un acceso desde el mundo de la conciencia o mundo de los conceptos al mundo exterior o mundo propiamente real?

La respuesta de Spinoza había sido simple, pero profundamente peligrosa: existe un acceso desde el pensamiento a la realidad y este se halla en el concepto adecuado de sustancia. La primera parte de su *Ética* no se propone otra cosa que mostrarlo y sacar de ello las consecuencias. Pero, precisamente, eran esas consecuencias las que resultaban inadmisibles para quienes no estaban dispuestos a aceptar su peculiar concepción de libertad, ni su peculiar concepción de Dios. Una sustancia omnienvolvente, dentro de la cual el sujeto humano no viene a ser más que un modo, un momento pasajero de la misma, sometido por completo a su necesidad implacable, no permite pensar una verdadera libertad como autodeterminación, como autoconstitución o autonomía. Había entonces que buscar otro camino, y este no parecía posible, si se quería salvaguardar la libertad, sino a través del mismo sujeto cognoscente. En esto Reinhold tenía razón, pero no la tenía al considerar que el principio se hallaba en la conciencia como síntesis o relación de tres momentos diferentes, el sujeto mismo, el objeto y el acto, porque ello suponía, como lo señalaba Schulze, la presencia de algo ajeno a la conciencia que diera pie a su reflexión.

Para superar este escollo, Fichte va a ensayar dos maniobras simultáneas. Por una parte, profundizar en esa conciencia para encontrar en ella un fundamento más original, que sería el puro yo como presencia inmediata a sí mismo. Se trata de recuperar un elemento fundamental del *cogito* cartesiano, ya que en el acto mismo de ser consciente de sí, el pensamiento es consciente de su misma existencia y de no poder estar errado en cuanto a ello; en otras palabras, el pensamiento que sabe de sí está en condiciones de ofrecer una afirmación de existencia, está en condiciones de pasar correctamente del pensamiento al ser. Pero se trataba del ser del pensamiento y, además, como ya Descartes lo había constatado, ese *cogito* era una realidad demasiado precaria como para servir de fundamento inconmovible, porque solo era tal mientras se la pensaba; de modo que se vio en la necesidad de acudir a Dios en busca de apoyo.

Para Fichte, el acceso a Dios estaba doblemente vedado. Por una parte,

la argumentación cartesiana para demostrar la existencia del Dios veraz resultaba errónea, porque caía, como bien sabemos, en un círculo vicioso. Y, por otra, la tarea que había que realizar, siguiendo las indicaciones de Kant, consistía en buscar en el conocimiento mismo su propio fundamento. Así que ello llevó a que Fichte emprendiera la segunda maniobra, aprendida del mismo Kant, y que consiste en considerar a ese Yo absoluto o incondicionado no como un fundamento originario propiamente tal, sino como una idea reguladora, como una meta inalcanzable que sirve de orientación. ¿Qué significa esto? Que se trata de considerar la realidad, no como una sustancia, sino como un Yo, como una realidad que por sí misma se desdobla y pone su otro como un momento de sí misma; pero ese Yo no es algo dado, algo que está ahí previamente, sino una idea reguladora, es decir, una meta bajo cuya orientación debemos realizar todas nuestras acciones conscientes, comenzando, claro está, por nuestros conocimientos.

Tal vez podamos comprender mejor el sentido de esa doble maniobra, si la consideramos desde otra perspectiva. La idea de un conocimiento absolutamente cierto, es decir, del cual no quepa la menor duda, implica la total identidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, de modo que todo conocimiento que se pretenda verdadero debe aspirar a esa identidad. Ahora bien, el modelo de esa identidad es precisamente el Yo, que, al saberse a sí mismo, identifica al sujeto que conoce con el objeto conocido y con el acto de conocerlo. Esto significa que si pretendemos comprender la realidad de manera absoluta, es decir, incondicionada, tendríamos que pensarla como un Yo, que no sería por supuesto el yo humano, sino un Yo absoluto, incondicionado, trascendental, en el sentido de condición de posibilidad de todo conocimiento. Pero ese yo no es un hecho dado, ni una evidencia a la que tengamos acceso, sino una meta, un "como si", una idea reguladora. Y esa idea reguladora juega un doble papel que podemos considerar tanto epistemológico como ético. Sirve, en primer lugar, de paradigma para todo conocimiento, en la medida en que conocer la realidad es tratarla como si fuera la expresión o la manifestación de un Yo incondicionado, de un devenir que, saliendo de sí mismo, se vuelve sobre sí para descubrir su propio ser, para saber de su propia estructura racional. Y sirve también, en segundo lugar, de paradigma para nuestro obrar racional, porque se trata de convertir ese mundo dado en un Yo, es decir, en una

estructura racional auto-transparente. El Yo absoluto no es entonces para Fichte una realidad dada, sino la meta del "impulso" en el que consiste el yo finito, el yo humano; "impulso" que el deber de conformar la Naturaleza a las exigencias de la razón.

Los beneficios que reportaba esa doble maniobra eran muy significativos. Por una parte, se le daba al conocimiento un fundamento absoluto, inmune al escepticismo, en la medida en que se hacía notar que todo conocimiento racional opera necesariamente bajo el supuesto de que la realidad dada no puede ser otra cosa que la expresión de ese Yo trascendental, incondicionado. No se trata de demostrar que ese Yo exista de hecho, sino que se lo considera como la meta inevitable, necesaria, de todo nuestro comportamiento racional. Por otra parte, se lograba superar el peligroso dualismo kantiano entre lo cognoscitivo y lo ético, porque ahora se los comprende, no como dos ámbitos heterogéneos en los cuales vive el ser humano en cuanto ser racional, tal como aparecían en Kant, sino como las dos caras de la misma realidad, la cognoscitiva y la práctica. Porque comprender la realidad como un Yo es comprenderla como una tarea que consiste en descubrir sus estructuras racionales y utilizarlas para racionalizar a su vez lo que esa realidad tiene aún de no racional, de simplemente dado, de sensible. Tarea infinita, es verdad, pero que le otorga el carácter racional al ser humano, al salvaguardar su libertad, la que no aparece ahora como una entidad aparte de la realidad dada, sino como la tarea de convertir esa realidad dada en una realidad racional.

Frederick Beiser nos hace el siguiente comentario:

> A pesar de su brillantez la *Doctrina de la ciencia* tuvo una vida breve. Como un cohete, se elevó rápidamente a las alturas, pero solo para explotar en el aire. A los jóvenes románticos –Hölderlin, Schelling y Hegel, Novalis, Schlegel y Hülsen– los impresionó mucho Fichte, cuyas lecciones algunos de ellos habían escuchado en Jena en 1795. Pero tan pronto como escucharon al 'titán de Jena', empezaron a torpedearlo. Ya en el invierno de 1796, Hölderlin, Novalis y Schlegel comenzaron a llenar sus cuadernos de notas con críticas al idealismo de Fichte. Es en estos cuadernos de notas donde podemos trazar los comienzos del idealismo absoluto (Beiser, 2000, p. 31).

La deuda que hayan tenido tanto Schelling como Hegel con respecto

a su común amigo Hölderlin, es hoy objeto de múltiples análisis y comentarios. No ha faltado quien sostenga que el verdadero pensador original entre los tres compañeros del Convictorio de Tubinga es el poeta. Pero sea de ello lo que fuere, el impulso recibido de Hölderlin fue el que llevó a Hegel a apartarse definitivamente de Kant y a elaborar su propio sistema filosófico. "Antes de su encuentro con Hölderlin en Frankfurt –nos dice Dieter Henrich–, Hegel era un crítico de la Iglesia y un analista de las circunstancias históricas y políticas, aliado de la Gironde. Por su encuentro y por su rechazo de Hölderlin se convirtió en el filósofo de su época" (Henrich, 1987, p. 32).

3. Hegel o el monismo incondicionado

Voy a comenzar esta tercera parte de mi exposición con una larga cita de Rolf-Peter Horstmann acerca de la crítica que le hace Hegel a la propuesta filosófica de Kant, porque nos sirve de guía para lo que desarrollaremos a continuación:

> La crítica de Hegel a la filosofía kantiana es, como se sabe, tan general como fundamental. Es una crítica *general*, en el sentido de que no hay ningún ámbito de la filosofía de Kant que no haya sido criticado por Hegel. […] De otro lado, la crítica de Hegel a la empresa filosófica kantiana es *fundamental*, en el sentido en que no se contenta con plantear objeciones inmanentes contra algunas de sus afirmaciones, es decir, con cuestionar las tesis de Kant en el marco de los presupuestos de su propia filosofía. Lo que a Hegel le interesa es más bien demostrar que Kant está condenado al fracaso al sostener aquellas tesis, no simplemente porque éstas carezcan de sostén en sus propios principios, sino porque los principios mismos que él asume no pueden sino fracasar. La crítica de Hegel a Kant es por eso crítica de principio, lo que equivale a decir que es una crítica del carácter fundamentalmente engañoso de su visión filosófica del mundo. (Horstmann, 2003, p. 137).

Esta formulación puede resultarnos un tanto extraña, si recordamos la manera como Hegel comprende la historia de la filosofía, en la que cada sistema filosófico que alcanza el nivel de filosofía universal –y la filosofía crítica de Kant alcanza sin duda ese nivel– es la traducción de su época a conceptos, y en esa medida es verdadera. Pero ello no quita, sino que, por el contrario, explica y justifica que, al estar condicionada por su momento

histórico, deba ser superada, es decir, haya que descubrirle sus limitaciones y la necesidad de ir más allá de ella. Y Hegel se proponía, nada más y nada menos, que llevar a cabo una crítica radical al pensamiento que había orientado el proyecto filosófico moderno a partir de Descartes, porque consideraba que, habiendo llegado a su plenitud con la filosofía de Kant, ofrecía las condiciones para su real superación.

Es en este contexto donde conviene situar las críticas que Hegel hace al proyecto filosófico kantiano, en el cual encuentra la plena realización del ideal que ha conducido la época moderna, y que bien cabría resumir, con todo el peligro que un resumen pueda tener, diciendo que tal ideal era la libertad del individuo como tal. Esto explica que viera en la filosofía de Fichte un instrumento muy adecuado para lograr esa superación.

No hay lugar en esta exposición para analizar las interesantes y complejas relaciones que cabe establecer entre la filosofía de Hegel y las de sus contemporáneos: Fichte, Hölderlin y Schelling. Digamos únicamente que, si bien Hölderlin le dio el impulso a Hegel para tomar distancia de Kant y le indicó igualmente la insuficiencia de la propuesta alternativa de Fichte, fue a su vez la filosofía de Fichte la que le permitió a Hegel tomar distancia de Hölderlin y elaborar así su propio sistema, apoyado en sus inicios por su colega Schelling, y apartándose luego de él. Este último distanciamiento proviene del fuerte irracionalismo romántico que percibe Hegel en la doctrina schellinguiana de la identidad, y frente al cual Hegel prefiere apoyarse en el austero racionalismo de Spinoza.

Voy a intentar traducir esto a un lenguaje propiamente conceptual. Para ello conviene recordar que el problema fundamental, dejado en herencia por la filosofía crítica kantiana, era, para los idealistas, su profundo dualismo, es decir, toda una lista de dualidades insalvables que ponían en peligro no solamente el propósito de un saber seguro y fundamentado, sino también la fundamentación de una ética racional llena de contenido. El origen de ese profundo dualismo creían encontrarlo, con muy buenas razones, en la contraposición original e insalvable entre intuición y concepto, entre lo dado por la sensibilidad y lo elaborado por el entendimiento. La radicalización de un dualismo es, para Hegel, síntoma de una ruptura que debe ser superada, precisamente porque viene a ser la señal de que un concepto fundamental ha desarrollado todas sus potencialidades y está en

trance de elevarse a una síntesis superior. Cuando un momento histórico experimenta un desgarramiento profundo, es señal de que la hora de la reconciliación está cerca.

Sin embargo, el problema del dualismo kantiano no se restringía, como ya hemos podido ver, al campo epistemológico, sino que lo más grave del asunto lo veían los idealistas en sus repercusiones antropológicas. Porque el ser humano aparecía como una realidad radicalmente desgarrada, esquizofrénica, viviendo en dos mundos por completo heterogéneos, uno cognoscible, pero sometido a la más implacable necesidad mecánica, y otro abierto a la total libertad, pero incognoscible. Esta imagen del hombre se hallaba en consonancia con el problema que significaba para los románticos tratar de conciliar el impulso que lleva al ser humano a afirmarse a sí mismo (*Selbstheit* o mismidad), y el impulso que lo lleva a abrirse y entregarse a los demás (*Liebe* o amor). Y fue Hölderlin el primero que buscó darle una respuesta filosófica, es decir, estrictamente conceptual, al encontrar en la belleza y en el amor la superación de ese dualismo. Sin embargo, si esta idea pudo servirle a Hegel para tomar distancia de Kant, su natural desconfianza frente a las efusiones románticas lo orientó más bien en la dirección de Fichte, quien, como hemos tenido ocasión de verlo, buscaba un principio de unidad que fuera a la vez epistemológico y ético.

Sin embargo, bajo la influencia de Schelling, Hegel comprende la necesidad de concebir el Yo absoluto o incondicionado, no solo como una idea reguladora o como una meta inalcanzable, ya que ello no hacía sino trasladar la angustia humana desde un desgarramiento originario, tal como se hallaba en Kant, a un anhelo de perfección inalcanzable, a un deber ser irrealizable. Era necesario concebir ese Yo incondicionado como la realidad última, como la naturaleza misma de todo lo que existe. Pero no resultaba posible aceptar que el acceso a ese Yo absoluto solo puddiera lograrse, como pretendía Schelling, mediante la renuncia al conocimiento racional y la inmersión en lo Uno originario donde toda determinación desaparece.

Tanto la *Fenomenología* del espíritu como *La ciencia de la lógica* pueden ser consideradas como dos intentos complementarios de llevar a cabo una adecuada 'deducción trascendental de las categorías', pero no solamente de las categorías del entendimiento, sino igualmente de los conceptos de la razón. En otras palabras, no solamente de aquellos conceptos mediante

los cuales nos es dado entender el mundo circundante, sino también de aquellos que nos permiten comprenderlo desde la perspectiva de la totalidad: *sub specie æternitatis,* como había dicho Spinoza. La idea que subyace a esos dos escritos hegelianos es la misma: buscan mostrar cómo los conceptos mediante los cuales conocemos todo lo que nos es dado en su variada complejidad, si se los examina de manera adecuada, dan a conocer no solamente su peculiar insuficiencia y la necesidad de ir más allá de cada uno de ellos para "superarlos" (*aufheben*), sino que, ordenados de manera racional, nos llevan a comprender la necesidad de concebir la realidad misma como un Yo absoluto o incondicionado. Ese Yo, por su misma naturaleza, solo puede hacerse real en el despliegue de sí mismo fuera de sí, es decir, en la concreta y pasajera realidad sensible que percibimos; pero debe, a su vez, comprenderse a sí mismo como la racionalidad que rige ese devenir y le da sentido. Esta es, precisamente, la tarea que le corresponde a la filosofía: mostrar que la realidad es, en último término, un despliegue de la razón en la frágil y pasajera consistencia del mundo material.

Voy a terminar estas consideraciones con una esclarecedora cita de Dieter Henrich, en la que podemos ver la manera como Hegel, en su esfuerzo por ir más allá del criticismo kantiano, reinterpretó el principio fichteano del Yo incondicionado:

> En efecto, el todo en relación al cual sucede toda oposición no es nuestra conciencia, ni tampoco ningún yo previo a todo el proceso de despliegue. Pero en su lugar ese todo, que existe únicamente como proceso y es por lo tanto el proceso mismo, no puede ser concebido sino como yoidad, y según la estructura de la subjetividad. Quien tacha al fichteanismo por su método, es quien precisamente comprende lo que significa la doctrina de Fichte. A su lado quería Hegel ser enterrado. (Henrich, 1987, p. 32).

Una oportunidad para Fichte[42]

Debo comenzar expresando mi agradecimiento a los colegas que han organizado este Tercer Congreso Nacional de Filosofía, por la invitación que me han hecho para participar en él como uno de los ponentes principales. Es un honor que aprecio mucho y al que espero poder responder de manera adecuada. Al ser esta la última conferencia de estos atareados días de trabajo filosófico, quiero aprovechar la ocasión para felicitar, no solo a los organizadores del evento por el éxito de su empeño, sino a través de ellos a la Universidad del Valle y a la Sociedad Colombiana de Filosofía, por haber asumido esta importante iniciativa que se repite ya por tercera vez, y que, de seguir realizándose en los años por venir, llegará a constituirse en uno de los aportes más significativos para la consolidación y el desarrollo de los estudios de filosofía en Colombia y de su proyección más allá de

42 El texto fue leído en la plenaria final del III Congreso Nacional de Filosofía, Cali, octubre de 2010.

las fronteras. Un saludo especial a los visitantes extranjeros que nos han honrado con su presencia. No puedo menos que reconocer públicamente que la iniciativa de organizar estos eventos provino de la dirección de la Sociedad bajo la presidencia del profesor Juan José Botero, y espero que ese propósito, con clara visión de futuro, sea continuado por la Sociedad y por las diversas universidades que tomen el relevo en su realización.

Me he propuesto en esta ocasión desarrollar tres puntos principales, dos de los cuales tal vez puedan sonar algo anacrónicos, y uno tercero que tiene que ver con el ejercicio de la filosofía en Colombia. Se trata, en este último caso, de rendir homenaje a un libro que fue editado en el año 2001 por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, en colaboración con la Editorial Siglo del Hombre, y cuyo autor es el profesor Luis Eduardo Hoyos. Libro que lleva por título *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII.*

Nos encontramos frente a un excelente trabajo que, sin embargo, hasta donde tengo entendido, no ha recibido toda la atención que se merece por parte de la comunidad académica en nuestro país. Me propongo entonces, no solo relievar sus aciertos, sino, como conviene hacerlo en el seno de la academia, examinar críticamente algunas de sus tesis centrales. Me parece que el mejor homenaje que podemos rendir a un trabajo como ese es precisamente someterlo a una cuidadosa lectura para sopesar sus alcances y apreciar mejor sus logros.

Luego de algunas consideraciones sobre la forma como Hoyos interpreta la preocupación religiosa que movía las reflexiones de Karl Leonhard Reinhold, al tratar de ofrecerle un fundamento a la filosofía crítica de Kant, voy a centrar mi atención en el capítulo final, dedicado a la crítica de Salomón Maimon, con lo cual tendré oportunidad igualmente de resaltar la figura de este filósofo judío, que a mi parecer no ha contado en nuestro ámbito académico con toda la atención que se merece dentro de los estudios acerca de la herencia kantiana. Y ello me llevará, finalmente, a examinar la propuesta de Johann Gottlieb Fichte desde la perspectiva del escepticismo, que es precisamente el ángulo de visión que ha tomado Hoyos en su libro para analizar la así llamada "querella acerca de la cosa-en-sí".

Como bien lo señala el título mismo de la obra, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, el autor se ha propuesto examinar uno de los periodos más fecundos de la rica historia de la filosofía alemana, aquel que se propuso responder al desafío lanzado por Kant en su crítica a la metafísica tradicional, y cuyas consecuencias se extienden claramente hasta nuestros días. Una serie de grandes pensadores se unieron, por una especie de juego del destino, para examinar, evaluar, criticar y tratar de superar las condiciones establecidas por el profesor de Königsberg, conscientes de que con la doctrina crítica se le habían planteado nuevos retos a la reflexión filosófica que no era posible desconocer.

Como lo había señalado el autor de la filosofía crítica, esta se proponía establecer las condiciones que debía cumplir toda metafísica futura que pretendiera presentarse como ciencia, es decir, que fuera capaz de convencer con la fuerza de sus argumentos. Es bueno no olvidar que el punto álgido de la discusión lo constituía la pregunta acerca de la libertad, cuyo desafío provenía de Spinoza: ¿es acaso posible defender, a la luz de la razón, la existencia de una verdadera libertad humana? De ahí la idea que subyace al propósito que tuvo Reinhold, y del que participará en gran medida Fichte, de dotar a la filosofía kantiana del fundamento que parecía faltarle, y que la hacía vulnerable ante los ataques del escepticismo. Buscaban con ello responder de manera definitiva a la pregunta: ¿la realidad es o hay que pensarla de tal manera que no hay lugar en ella para la voluntad libre?, ¿o existe acaso alguna forma de comprender la razón de modo que se abra un campo para la libertad? Se hallaba en juego la confrontación entre el realismo naturalista y el idealismo espiritualista, teniendo en cuenta que las figuras de Spinoza y Leibniz, por un lado, y de David Hume, por el otro, habían cumplido la función de introducir en la discusión una muy particular complejidad.

Ahora bien, las condiciones que le establecía Kant a la metafísica para que pudiera gozar del calificativo de ciencia resultaban ser tan exigentes y restrictivas, que de inmediato surgió la necesidad de examinarlas con cuidado, de precisar sus alcances y detectar sus debilidades, así como de descubrir la manera de evadirlas o intentar corregir las consecuencias que se derivaban de ellas. Hoyos lo señala muy claramente en las primeras líneas del Prólogo, en un tono muy acorde con su perspectiva escéptica:

> No había acabado Kant de pegar el último ladrillo de su construcción teórica, cuando esta ya se venía al suelo. Por mucho tiempo se creyó que el derrumbamiento de ese edificio inacabado había obedecido a la precariedad de sus fundamentos. Y entonces se buscó dotarlo de una base sólida. En esa búsqueda se llegó a resultados tan curiosos como el de constatar que el diseño del edificio debía ser modificado por completo, e incluso debían ser cambiados los materiales con los que se habría de levantar nuevamente. Esto llevó a la necesidad de construir un edificio completamente diferente, aunque siempre en la creencia de que debía ser erigido en el mismo lugar. (Hoyos, 2001, p. 13).

Se trata de cuestiones ya muy conocidas, porque bien podemos aseverar que todavía hoy nos encontramos reflexionando en gran medida bajo la severa mirada del pensador de Königsberg. Y se trata, además, de un periodo que ha sido ampliamente examinado por conocidos historiadores de la filosofía, como Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer, Richard Kroner y, en años más recientes, Frederick Beiser.

Debo confesar que cuando tuve entre mis manos el libro del profesor Hoyos, la primera idea que me vino a la mente fue la de que el autor había asumido un peligroso riesgo, a saber, el de, como decimos familiarmente, "llover sobre mojado". ¿Qué cabría decir de nuevo sobre unos pensadores cuyas reflexiones han sido examinadas y escudriñadas hasta la saciedad? Es cierto que Hoyos había tenido oportunidad de estudiarlos en sus fuentes, de contar con el tiempo y la tranquilidad necesarios para elaborar su trabajo. Pero no era tarea fácil justificar un escrito más sobre un tema que había sido estudiado de manera tan repetida.

Pues bien, como lo indica el título del libro, la intención de Hoyos fue la de volver a examinar esa época, pero ya no como lo habían hecho sus predecesores, es decir, como una etapa dentro del desarrollo del pensamiento alemán, que todos, de una u otra manera, ven culminar (¿y tal vez encallar?) en las grandes obras del llamado Idealismo alemán; sino leerla de nuevo, pero esta vez a la luz de las críticas provenientes del escepticismo, lo que le permitía no solamente lanzar una mirada más crítica sobre dicho periodo, sino también entenderlo como un esfuerzo que, por decirlo así, estaba condenado al fracaso. Solo que en filosofía los fracasos, lejos de ser estériles, pueden muy bien convertirse en nuevas y mejores oportunidades.

El libro de Hoyos se desarrolla en cuatro grandes secciones de diversa extensión. La primera, como es común a los historiadores de la filosofía, comienza por exponernos la llamada 'filosofía de los elementos' de Karl Reinhold, a quien cupo el mérito de llevar el árido pensamiento de Kant a la palestra de la discusión académica. Analiza luego con especial atención las críticas escépticas de Ernst Schulze, sobre todo en su famoso escrito titulado *Enesidemo o acerca de los fundamentos de la filosofía de los elementos, presentada por el señor profesor Reinhold*. Lleva a cabo, en tercer lugar, lo que yo llamaría un muy interesante rodeo por las propuestas irracionalistas o anti-racionalistas de Hamann y sobre todo de Jacobi, para finalizar con un examen de la propuesta de Salomón Maimon. Nos dice Hoyos:

> Si un calificativo merece la filosofía trascendental kantiana, con respecto al cual podrían ponerse de acuerdo los más notables de sus intérpretes y críticos, este es –además del de ser *oscura y difícil de comprender*–, el calificativo de ser una filosofía tremendamente aporética. Este diagnóstico se puede registrar casi sin esencial variación a lo largo de la historia de la recepción de la filosofía crítica kantiana, esto es, después de más de dos siglos de ocupación con un proyecto filosófico que se considera casi con unanimidad como fuertemente alterador del curso de la historia del pensamiento occidental. (Hoyos, 2001, p. 25).

Pues bien, lo que Reinhold se propuso fue precisamente dotar a la filosofía crítica, con la cual estaba en principio de acuerdo, de un fundamento que la liberara de las críticas que podían echar a perder sus logros. Convertir a la filosofía en verdadera ciencia significaba ante todo dotarla de una capacidad demostrativa que, como en el caso de las ciencias naturales, obligara a su aceptación sin condiciones. Y la cuestión crucial con la cual se enfrentaba el saber filosófico era, como lo he señalado, decidir conceptualmente si la realidad, comprendida en tu totalidad, nos obligaba a aceptarnos como entidades meramente naturales, es decir, sometidas a las necesidades que determinan el devenir de la realidad, o si realmente podíamos considerarnos como actores libres, capaces de determinar el sentido de nuestra existencia. Las opciones eran en principio dos: o un realismo materialista y naturalista, o un idealismo que lograra justificar nuestra conciencia de libertad.

Hoyos expone muy claramente, no solo el propósito de Reinhold y su manera de llevarlo a cabo, sino que, desde la óptica que orienta su reflexión, señala con precisión las fallas a las que ese proyecto se veía condenado. Hay, sin embargo, un punto, mencionado ya anteriormente, que, a mi parecer, se presta para ser controvertido. Se trata de la manera como Hoyos analiza el interés religioso que orientaba en gran medida las preocupaciones de Reinhold, sobre todo en lo que atañe a la forma como este interpreta la doctrina kantiana acerca de la relación entre religión y moral.

Según la lectura de Hoyos, orientada sin duda por el escepticismo de Schulze, en dicha interpretación interviene lo que él llama "el influjo que ejerce la religión sobre la moral (y viceversa)" (Hoyos, 2001, p. 46), influjo cuya ponderación no le parece posible realizar filosóficamente. Si, al parecer de Reinhold y de Kant, la religión ha venido ofreciendo los motivos para el ejercicio de la moral, y le corresponde ahora a la moral devolver el servicio al ofrecerle a la religión un *fundamento probatorio*, "surge la legítima pregunta –nos dice Hoyos– acerca de la verdadera medida del influjo que ejerce la religión sobre la moral (y viceversa)" (Hoyos, 2001, p. 46). Sin embargo, el fundamento probatorio de la religión que Reinhold cree encontrar en Kant lo entiende Hoyos como fundamentación de la moral misma, ya que nos dice que, sin ese fundamento probatorio, "no parece posible aceptar los principios de la moral" (Hoyos, 2001, p. 46).

Habla entonces de un "circuito de retroalimentación", término con el cual hace referencia a la correlación necesaria que se establece en la filosofía crítica entre moral y religión, y es entonces cuando señala que resulta "filosóficamente imposible *ponderar* el grado de influencia de la una sobre la otra" (Hoyos, 2001, p. 46). Esta imponderabilidad, a su parecer:

> […] afecta el propósito expreso de una subordinación de la religión a la moral; al punto de que tal vez no sea posible determinar filosóficamente si y en qué exacta medida tiene lugar esta subordinación, debido al hecho de que uno de los polos del circuito que he llamado retroalimentador [es decir, la religión] es aceptado previamente sin justificación. (Hoyos, 2001, pp. 46-47).

Me parece que a Hoyos le ha jugado una mala pasada una preocupación muy justificada, pero que en este caso ha tenido como consecuencia una grave distorsión en la interpretación que ofrece Reinhold del argumento de Kant. La preocupación consiste en saber hasta qué punto y con qué

consecuencias puede influir la fe religiosa, que para la filosofía tiene el carácter de un prejuicio no justificado, en la manera de interpretar la relación de la moral con esa misma religión. Ahora bien, esa preocupación, por lo demás muy legítima, no me parece que ayude en el caso que examinamos. Porque Reinhold no pretende fundamentar la moral sobre la religión, de modo que sea esta última, como dice Hoyos, la que haga "posible aceptar los principios de la moral" (Hoyos, 2001, p. 46). Me parece que Reinhold sabe muy bien, y lo acepta sin reticencias, que la moral se fundamenta por sí misma en la razón sin necesidad alguna de la religión, de modo que el aporte de Kant a la religión no consiste en ponerla como condición para la aceptación de los principios morales. Lo que Reinhold entiende, y ello resulta acorde con el marco de la reflexión crítica, es que la moral, cuyo ejercicio se ha venido apoyando en la creencia religiosa, lo cual constituye un hecho social y cultural innegable, está ahora en condiciones, gracias a la nueva filosofía, de ofrecerle a la religión el servicio de su fundamentación racional.

De ahí que no se trate de *ponderar* la influencia que una y otra, la moral y la religión, hayan ejercido o ejerzan mutuamente. Esto, como el mismo Hoyos lo reconoce, le compete más bien a "la investigación histórico-cultural" (Hoyos, 2001, p. 47) y no a la filosofía. Lo que Reinhold pretende valorar en Kant es que, al subordinar la religión a la moral, le ha otorgado a la religión el fundamento del cual carecía. Y me parece que esa lectura, dentro de los marcos de la filosofía crítica, es correcta.

Por lo anterior, me resulta extraña la siguiente aseveración de Hoyos:

> Sostener que la creencia en la vida futura es más racional que la creencia según la cual la existencia acaba definitivamente con la muerte, o que aquella creencia dota de mayor contenido moral a nuestros actos que esta última, es algo que no es defendible racionalmente, sino, a lo sumo, de un modo idiosincrático. (Hoyos, 2001, p. 47).

Con la expresión "modo idiosincrático", Hoyos se refiere al prejuicio religioso que tiene un creyente como Reinhold, que lo llevaría a sobrevalorar el peso de la religión sobre la moral. Creo que la tesis de Hoyos según la cual creer en una vida después de la muerte es al menos tan razonable, o tal vez menos razonable, que no creer en tal vida, es perfectamente sustentable; pero no lo es dentro del marco de la filosofía crítica. Y no veo que ello

obedezca, como lo señala Hoyos, a un mero prejuicio de carácter religioso, o a un “modo idiosincrático” de razonar.

Es cierto que Kant, al introducir en su argumentación la idea de la ‘santidad’, que viene a exigir una eternidad para su realización, le da a su argumentación en pro de una vida después de la muerte un carácter que termina debilitándola. Pero lo que yo encuentro en Reinhold es una valoración de la argumentación kantiana en favor de la religión, cuyo origen hay que buscarlo en Rousseau. Se trata del ‘escándalo’ que significa para la razón el constatar, por un lado, el carácter incondicionado de los deberes morales cuyo cumplimiento nos hace dignos de la felicidad y, por otro lado, la realidad de que quienes obran bien no suelen gozar de esa felicidad que merecen, mientras que quienes no obran bien gozan con frecuencia de una envidiable felicidad.

Estoy de acuerdo en que no resulta convincente decir que la creencia en una vida futura “dote de mayor contenido moral a nuestros actos”, como sostiene Kant; pero me parece que lo que Reinhold rescata de Kant como fundamentación de la religión es que, frente al “escándalo” que produce la infelicidad de los buenos y la felicidad de los malos, la razón recibiría una satisfacción si se cree en que, en una vida futura, esa injusticia será reparada. Hay que tener en cuenta, por una parte, que se trata de fundamentar una fe, es decir, que no se trata de demostrar la existencia de una vida futura, sino de que la fe en ella no solo no contradice a la razón, sino que le resuelve un problema que le plantea la experiencia y que ella misma no tiene cómo resolver. Digamos que, en el marco de la reflexión kantiana, la razón encuentra una satisfacción gracias a esa fe, satisfacción que le estaría vedada al incrédulo. Lo que no significa que con ello la razón obligue a creer en Dios y en la vida futura, pero bien podríamos decir que “nos lo recomienda”.

De modo que si queremos atacar la forma como entiende Reinhold la fundamentación de la religión en la moral, no podemos orientar nuestra atención, como entiendo que lo hace Hoyos, hacia un pretendido prejuicio religioso que estaría influyendo en la reflexión, al acentuar, de manera indebida, el peso de una convicción como la religiosa, que no se apoya en argumentos racionales. La debilidad del argumento kantiano, que recae por igual sobre la lectura de Reinhold, se halla, creo yo, en otro lugar, a saber, precisamente en ese aparente “escándalo” para la razón cuando ve sufrir

a los buenos y gozar a los malos, sobre el cual se apoya la argumentación a favor de la existencia de un Dios que haga justicia, y por lo tanto de la vida después de la muerte. Es en ese pretendido escándalo para la razón, creo yo, donde el argumento de Kant, que Reinhold retoma correctamente, presenta su verdadera falla.

Pero para reconocer esa falla habría que aceptar o sustentar dos tesis, de origen *spinocista*, que no son fáciles de argumentar, aunque no sean por ello menos verdaderas. La primera es aquella con la que concluye todo el ejercicio de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, y que encontramos en la Proposición 42 de la cuarta parte y reza así: "La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma". Y la segunda tesis, tal vez incluso más difícil de probar que la primera, es que el sentido último de nuestra vida personal no se halla en cada uno de nosotros mismos, sino en el bien-estar de nuestros semejantes, tanto de los actuales como de los que habrán de venir. Si esas dos tesis son verdaderas, es decir, si el premio de la virtud no hay que buscarlo en la felicidad sino en la virtud misma, y si el sentido de nuestra existencia personal no se halla en nosotros mismos, entonces el escándalo de la razón, que le sirve a Kant para sustentar la conveniencia racional de la religión, caería por su base. Pero, como decimos en lenguaje coloquial, "esto es harina de otro costal".

Ahora bien, es importante resaltar que mi crítica con respecto a la interpretación que Hoyos nos ofrece de la influencia de la religión en el pensamiento de Reinhold, aunque es importante, sin duda, sobre todo para entender y criticar la posición de Kant, no atañe de manera directa al propósito de su libro. Porque este se orienta, como bien lo señala su autor cuando analiza la propuesta escéptica de Schulze como núcleo central de su estudio, "a la constatación de los límites (insalvables) de la argumentación filosófica en relación con la fundamentación del conocimiento y la objetividad. En una palabra: a la imposibilidad de la teoría del conocimiento" (Hoyos, 2001, p. 113).

El adjetivo 'insalvables', aplicado a los límites de la argumentación filosófica, lo coloca Hoyos entre paréntesis, como queriendo señalar que no descarta del todo la posibilidad de que tales límites pudieran ser algún día sobrepasados. Pues bien, precisamente a este mismo propósito voy a dedicar la segunda parte de mis reflexiones. Sin embargo, no voy a centrar

mi atención en la muy interesante exposición de la propuesta escéptica del famoso *Enesidemo*, con el cual, para decirlo en pocas palabras, Schulze buscó mostrar que los alcances de la filosofía crítica no llegaban más allá de lo señalado por David Hume; ni tendré en cuenta, por razones de tiempo, lo que he calificado como un muy esclarecedor rodeo por los predios del irracionalismo, en el capítulo tercero, donde Hoyos analiza las doctrinas de Hamann y de Jacobi.

Paso entonces a examinar la exposición del capítulo cuarto y último, titulado: *Salomón Maimon*: *la filosofía trascendental entre la especulación y el escepticismo*; y comienzo por señalar que Hoyos, luego de reconocer que el pensamiento de Maimon, con sus aporías y su escepticismo, actuó "como motor que activó el ímpetu especulativo alemán", considera, sin embargo, que "una interpretación de la filosofía de Maimon debe [...] alejarse de la tendencia a creer que las tensiones de la filosofía trascendental se *resuelven* en las filosofías del Idealismo alemán" (p. 288). Y subraya la palabra 'resuelven'.

Ahora bien, si entendemos que 'resolver las tensiones' significa hacerlas desaparecer o demostrar su improcedencia, Hoyos tendría razón; pero algo muy distinto es ver cómo esas tensiones pueden ser aprovechadas y llevadas hasta el fondo, como será el caso de la propuesta de Fichte. Me parece que la prevención frente a los innegables excesos especulativos de los idealistas le ha impedido a Hoyos comprender la forma en que la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, lejos de negar las aporías de una fundamentación trascendental del conocimiento, saca provecho de ellas para elaborar una lectura moral del problema. Y lo ha llevado igualmente, como veremos, a ofrecernos una interpretación paradójica del que considero el aporte más significativo de Salomón Maimon a la filosofía, a saber, su radical rechazo de la cosa-en-sí.

Comencemos por esto último. Si la figura de Salomón Maimon merece un lugar en la historia del pensamiento especulativo alemán, creo que se debe sobre todo, aunque no únicamente, al hecho de haber sido el primero en atacar de frente el concepto paradójico y contradictorio de cosa-en-sí, y en mostrar su inutilidad, sobre todo en lo que respecta al problema epistemológico. Esto es algo que todos los comentaristas le reconocen, y que el mismo Hoyos, como hemos visto, no desconoce. Porque resulta claro, me parece, que si nos atenemos únicamente al problema del conocimiento,

la noción de una cosa-en-sí viene a ser a la vez innecesaria e inoperante. Si nuestro conocimiento se limita y tiene que limitarse a interpretar los datos de los sentidos a la luz de las categorías, ¿qué interés cognoscitivo puede tener el preguntarse cómo sería ese mundo que conocemos, en la medida en que ni lo conocemos, ni podemos conocerlo? La paradoja de la cosa-en-sí podemos formularla diciendo que se trata de pretender conocer la existencia de algo de lo cual no podemos conocer su naturaleza. En los términos de la tradición escolástica, se trataría de pretender conocer un quod sin poder conocer su *quid*, lo que a todas luces resulta imposible. ¿Cómo poder saber si algo es, si no podemos tener idea de qué sea ese algo?

Sin embargo, Hoyos se empeña en mostrarnos que: “La posición de Maimon respecto de la causa noumenal, o real trascendental, de la afección, es más bien una posición escéptica; esto es, una posición que no toma partido ni por una negación, ni por una afirmación de la existencia de dicha causa” (Hoyos, 2001, p. 294). Lo que conduce a una paradoja que no puedo sino considerar incomprensible, y que salta a la vista cuando le contraponemos a la afirmación anterior otra que encontramos pocas páginas más adelante. Allí, refiriéndose al problema que plantea la concepción representacionalista del conocimiento, por la imposibilidad de contrastar la representación con lo representado, nos dice que “la noción de ‘cosa en sí’ es para Maimon la noción de un imposible, de un nihil absoluto. Él la caracteriza a veces con la expresión √-a. También se refiere a ella como si se tratara de una ‘desfachatez’ (Wahn) o de un ‘absurdo’ (*Unding*)” (Hoyos, 2001, p. 319).

Sin embargo, pocas páginas más adelante nos comenta que, al haber conectado la doctrina de Maimon con el idealismo de Fichte, los intérpretes le han atribuido una “*presunta* reducción de lo empírico a lo ideal”, lo cual, dice, “ha sido asociado o identificado con su *presunta* abolición de la cosa en sí” (Hoyos, 2001, p. 327, énfasis mío). Y no parece recordar que el mismo Maimon calificó su doctrina como “escepticismo empírico y dogmatismo racional”, lo que significa claramente que, en cuestiones de conocimiento, la experiencia empírica no resulta confiable, y que solo podemos confiar en lo que nos diga nuestra inteligencia.

Para ser justo, debo decir que Hoyos mismo es consciente de la dificultad en la que se encuentra al intentar mostrarnos que Maimon no pretendió abolir la cosa-en-sí. Porque él mismo califica la interpretación tradicional,

contraria a la suya, como "algo imprecisa" (Hoyos, 2001, p. 327), sin atreverse a calificarla de errónea. A lo que yo me atrevería a replicar que es más bien su interpretación la que me resulta 'algo imprecisa'. Lo que me da pie para preguntar cuál haya podido ser el interés de Hoyos al sustentar esa interpretación tan poco convincente y hasta contradictoria.

Creo que la respuesta podemos encontrarla cuando él mismo nos explica, refiriéndose a la doctrina de Maimon, que si bien el noumenalismo, ya sea causal ya sustancial, no tiene sentido ni es relevante para la explicación de lo empíricamente dado, esto, sin embargo –en palabras suyas–, "es muy diferente a sugerir que lo 'dado' sea 'producción', o que sea creado ideal y subjetivamente" (Hoyos, 2001, p. 328). En otras palabras, para Hoyos solo tenemos dos opciones: o lo dado se nos impone de alguna manera desde fuera, aunque tengamos que reconocer que no podemos explicar cómo se lleva a cabo tal imposición, o lo que llamamos dado no es más que una pura creación de la subjetividad. Y es ahí donde la doctrina de Fichte nos abre un nuevo camino que vale la pena examinar.

Para ello, me parece importante que tengamos en cuenta algo que Hoyos no consideró con suficiente atención, pero que, a mi parecer, desempeña un papel definitivo en el rechazo de Maimon a la noción misma de cosa en sí. Me refiero al comentario sobre Spinoza que encontramos en su biografía, y que recogerá luego Hegel casi con sus mismas palabras:

> Es incomprensible –dice Maimon– cómo se puede hacer del sistema spinocista un sistema ateo, pues ambos sistemas se oponen directamente. En este [el ateo] se niega la existencia de Dios, mientras que en aquel [el de Spinoza] se niega la existencia del mundo. Se debería más bien llamar, por lo tanto, sistema acósmico. (Maimon, 1792, p. 154).

Negar el mundo significa considerarlo seriamente como algo radicalmente pasajero, inasible, insustancial, de modo que toda articulación que pueda pensarse en él deberá estar mediada por nuestra conciencia. Maimon nos explica su pensamiento de manera muy esclarecedora:

> No teniendo la inteligencia otro cometido que el de *pensar*, es decir, el de poner unidad en la variedad, no puede concebir ningún objeto más que señalando la regla o el modo de su nacimiento, ya que solamente así podemos reducir a la unidad de la regla lo que hay en él de variado; lo que vale tanto como decir que la inteligencia no puede concebir ningún objeto

> como ya nacido, sino simplemente como algo que se halla en proceso de nacimiento, en estado fluido. (Maimon, 1963, p. 133).

Y no otra cosa nos dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, cuando demuestra que, si bien es cierto que nosotros *percibimos* cosas, es decir, objetos cualificados e interrelacionados, cuando pretendemos entenderlos, tales objetos se nos diluyen en fuerzas, se muestran como procesos, de modo que la realidad se nos convierte en un complejo "juego de fuerzas" regido por leyes. En otras palabras, si bien es cierto que nosotros percibimos 'cosas', solo podemos *entender* 'procesos'. Y una realidad tan inconsistente solo puede obtener consistencia gracias a la conciencia que logra rehacer el proceso de engendramiento de aquello que llamamos objetos.

Comentando el *dictum* de John McDowell, de que "lo conceptual es ilimitado", con el cual busca señalar la imposibilidad de una realidad más allá de lo concebible, es decir, entiendo yo, la tesis clásica *omne ens est verum*, escribe Jorge Ornelas:

> El *dictum* "lo conceptual es ilimitado" no debe interpretarse como una tesis metafísica *constitutiva*, sino que simplemente es una 'regla' que indica que la realidad que se nos impone no lo hace nunca como una realidad desprovista de conceptos (como una cosa en sí), sino que involucra la actualización de nuestras capacidades conceptuales. (Ornelas, 2004, pp. 45-46).

Con esta tesis estoy plenamente de acuerdo. Pero luego continúa: "En otras palabras, este *dictum* señala que el mundo está poblado por objetos que poseen propiedades y relaciones que pueden subsumirse bajo nuestros conceptos" (Ornelas, 2004, pp. 45-46).

Esta segunda parte no la suscribo, no porque sea una interpretación inadecuada de McDowell, lo que no me corresponde examinar en esta ocasión, sino porque, como acabo de señalarlo, si bien es cierto que percibimos un mundo poblado de cosas, solo podemos entenderlo como configurado por un juego de fuerzas, que es precisamente lo que el idealismo se ha propuesto desarrollar; tesis esta que viene a chocar fuertemente con nuestra experiencia empírica. En otras palabras, y como lo señala Maimon con respecto a Spinoza, al negarles toda sustancialidad a las cosas finitas, se está afirmando una verdadero 'acosmismo', es decir,

que la realidad en sí misma no es más que un ciego devenir incontenible, pasajero y volátil, al que solo la conciencia está en condiciones de descubrirle una articulación conceptual.

Con lo cual nos situamos en la órbita de Fichte, que Hoyos, en todo su derecho, metódicamente descartó considerar, lo que, sin embargo, le impidió examinar una tercera opción para entender la tensión que plantea lo dado a la conciencia en el proceso del conocimiento. Porque lo dado solo tiene sentido para la conciencia y cabe pensar que es ella misma la que lo ha puesto como tal, no como creándolo de la nada, sino al tenerlo que suponer como condición de ella misma. Se trata de la que Hegel habrá de llamar reflexión presuponente, es decir, aquella mediante la cual la conciencia pone algo como condición de sí misma, de modo que, en el mismo acto de ponerlo, suprime la posición.

Creo que Markus Gabriel nos ha explicado con claridad la propuesta de Fichte, y debo a él, en gran medida, las ideas que expondré a continuación. Lo que, claro está, no garantiza que yo las haya interpretado de manera correcta. Lo que me interesa resaltar, sobre todo, es cómo la doctrina fichteana constituye en realidad la radicalización total del escepticismo, al llevar hasta el fundamento mismo de todo pensar la aporía que enfrenta la conciencia al pretender justificarse a sí misma, y pretender justificar con ello también la realidad.

Por eso considero que el principio metodológico de Hoyos, de leer la llamada "discusión en torno a la cosa en sí", no como un paso hacia el Idealismo alemán, sino desde la perspectiva del escepticismo, es cierto que le permitió llevar a cabo un examen muy esclarecedor de dicha discusión; pero también lo es que le impidió ver precisamente el verdadero sentido de la propuesta de Maimon, así como la radicalización que lleva a cabo Fichte de ese escepticismo, al que Hoyos buscaba defender. Convencido de que los idealistas se proponían 'resolver', es decir, anular la tensión entre lo dado y lo pensado, que él considera irreductible, o al menos que la reducción que ellos pretendieron hacer no fue lograda, Hoyos no ha podido entender que Fichte precisamente asumía esa misma tensión para llevarla hasta el final, y no para negarla o "resolverla".

Para entender esto, me parece que la estrategia de Gabriel es muy esclarecedora. Señala cómo en el escepticismo encuentra Fichte dos

verdades, una de carácter metafísico y otra de carácter moral, que considera necesario salvaguardar e integrar. La primera verdad, la metafísica, dice Gabriel, hace ver cómo "no puede haber de ninguna manera un mundo en tanto que mundo con independencia de conceptos de mundo, pues aquel [el mundo] no es de modo constitutivo un *objeto* del saber, sino una presuposición de nuestra experiencia teórica, y por lo tanto reflexiva, de lo que es la experiencia misma" (Gabriel, 2006, p. 77). En otras palabras, esta primera verdad nos dice que el mundo, como presupuesto de nuestro conocimiento, debe ser puesto por la conciencia misma, pero de tal manera que, al ser condición de ella, se muestre como condición del conocimiento de lo que en él sea el caso. La conciencia pone el mundo como presupuesto de su conocimiento, es decir, lo pone como si ella no lo hubiera puesto sino 'encontrado', como si se hubiera 'topado' con él.

La segunda verdad del escepticismo, que Fichte se propone mantener e integrar, es de carácter moral y se deriva de la anterior. En efecto, ante la constatación, heredada de Kant, de que el mundo como totalidad no puede llegar a ser objeto de nuestro conocimiento, sino que es condición básica de ese mismo conocimiento, entonces, dice Gabriel, "cada posición metafísica determinada delata una voluntad precedente que puede ser valorada moralmente" (Gabriel, 2006, p. 94). En otras palabras, la forma en que concibamos ese mundo que debemos presuponer como condición de nuestro conocimiento, puede ser examinada desde una perspectiva moral, es decir, valorativa.

Dado que no puede ser mi propósito desarrollar aquí los detalles de la argumentación fichteana, creo importante recordar cómo el centro de la discusión en torno a la cosa en sí tenía un propósito de carácter moral. La pregunta que subyace a toda esa discusión podría formularse en estos términos: ¿podemos determinar, a la luz de nuestra razón, si estamos sometidos como seres meramente naturales a la necesidad que rige un mundo ajeno a la conciencia y que se le impone como tal?, ¿o podemos concebir una realidad que abra campo al ejercicio de nuestra libertad y permita considerarnos como seres responsables de nuestro comportamiento? En otras palabras, se abrían dos opciones: la de un materialismo que descartaba toda libertad y la de un idealismo que le abría espacio a la misma.

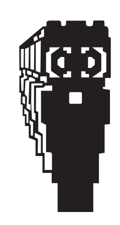
Fichte mismo, en la *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia*, nos lo explica muy claramente, por lo que me voy a permitir una citación un poco extensa, que me parece muy esclarecedora:

> En la experiencia se hallan inseparablemente unidas la cosa –aquello que al parecer se halla determinado con independencia de nuestra libertad y por lo cual debe regirse nuestro conocimiento– y la inteligencia, que es la que debe conocer. El filósofo puede hacer abstracción de uno de ambos elementos, con lo cual ha hecho ya abstracción de la experiencia y se ha elevado sobre la misma. Si hace abstracción de la cosa, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una inteligencia en sí, o sea, abstraída de su relación a esta experiencia; y si hace abstracción de la inteligencia, se queda, como fundamento explicativo de la experiencia, con una cosa en sí, es decir, abstraída del hecho de que se da en dicha experiencia. Hacer lo primero es lo que se llama idealismo, mientras que hacer lo segundo recibe el nombre de dogmatismo. Solo resultan posibles estos dos sistemas filosóficos […] Según el primero de ellos [el idealismo], las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad son productos de la inteligencia que, en la explicación, hay que presuponer en ellas; de acuerdo con el segundo sistema, son productos de una cosa en sí que es preciso presuponer a las mismas. (Fichte, 1987, pp. 10-11).

Lo más interesante de la posición de Fichte es que él no considera posible demostrar *a priori* una de las dos opciones como la única verdadera, de modo que podamos, desde una reflexión teórica, descartar la otra como imposible. En este sentido, podemos decir que él ha llevado el escepticismo hasta las raíces mismas del conocimiento, al haber mostrado cómo su fundamentación se halla condicionada por una decisión que no pertenece a la razón teórica, sino a la libre decisión de nuestra voluntad.

> Desde el punto de vista teórico –nos explica Virginia López, en un interesante estudio sobre la doctrina de Fichte–, los dos sistemas opuestos [dogmatismo e idealismo] poseen una validez teórica similar, ambos son consecuentes y por tanto resultan irrefutables entre sí, aunque, según Fichte, el idealismo posea la ventaja de que es capaz de mostrar [no de demostrar] su principio, lo cual resulta imposible para el dogmatismo. (López, 1995, p. 78).

No voy a detenerme en lo que Markus Gabriel llama "el potencial crítico-ideológico y crítico-epocal" (Gabriel, 2006, p. 95) que posee esa doble verdad del escepticismo, y que él aprovecha con abundancia en su escrito para cuestionar las pretensiones exorbitantes del naturalismo (dogmatismo) con su metafísica no reflexionada. Mi intención, al rendir homenaje al libro de Luis Eduardo Hoyos, no ha sido otra que señalar cómo sus *estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, como reza el subtítulo de su libro, elaborados con excelente factura, tal vez podrían enriquecerse aún más si él se animara a concederle a Fichte una oportunidad.



Bibliografía

Bibliografía racionalismo e idealismo

Ameriks, K.(ed.) (2000). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aquino, T. (2009). *Suma de Teología*. Vol. I-V (José Martorell, trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Astete, G. (1936). *Catecismo de la doctrina cristiana adicionado y reformado por la Conferencia Episcopal Colombiana*. Medellín: Tipografía Mogollón.

Atkinson, J. (1987). *Lutero y el nacimiento del protestantismo* (Ana de la Cámara, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Beckmann, J. (1955). *Wilhelm von Ockham*. München: Verlag C. H. Beck.

Beiser, F. (2000). The Enlightenment and Idealism. En K. Ameriks (ed.).*The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 18-36). New York: Cambridge University Press.

Bennett, J. (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza* (José Antonio Robles, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Bermejo, F. (2008). *El maniqueísmo.* Madrid: Editorial Trotta.

Cassirer, E. (1957). *El problema del conocimiento.* III. Los sistemas postkantianos (Wenceslao Roces, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.

Cervantes, M. (2004). *Don Quijote de la Mancha*. Edición del IV Centenario. Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española.

Copleston, F. (1982). *Historia de la Filosofía, T. 7: De Fichte a Nietzsche* (Ana Doménech, trad.). Barcelona: Editorial Ariel.

Denzinger, H. y et Schönmetzer, A. (1965). *Enchiridium Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Editio XXXIII. Barcelona : Editorial Herder.

Descartes, R. (1953). *Œuvres et Lettres. Textes présentés par André Bridoux. Bibliothèque de la Pléiade.* Paris: Éditions Gallimard.

Descartes, R. (1980). *Obras escogidas* (Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, trad.). Buenos Aires: Editorial Charcas.

Descartes, R. (1982-1983). *Œuvres* (Charles Adam et Paul Tannery, eds.).

Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
Descartes, R. (2010). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas.* (Jorge Aurelio Díaz, trad.).
Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
Febvre, L. (1970). *Erasmo, la Contrarreforma y el Espíritu Moderno.*
(Carlos Piera, trad.). Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
Fichte, G. (1982). *Reseña de "Enesidemo"*. (Virginia Elena López y Jacinto Rivera, trad.). Madrid: Ediciones Hiperión.
Fichte, J. G. (1987). *Introducciones a la doctrina de la ciencia.* (José María Quintana, trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
Franks, P. (2000). *All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon.* En K. Ameriks (ed.).*The Cambridge Companion to German Idealism* (pp. 95-116.). New York: Cambridge University Press.
Gabriel, M. (2006). Saber y conciencia moral. Fichte o la doble moral del escepticismo. *Ideas y Valores,* 132, pp. 75-99.
García Bacca, J. D. (1979). *Siete modelos de filosofar*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
Gilson, É. (1913). *Index scolastico-cartésien*. Paris: Librairie Alcan.
Gilson, É. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (A. Pacios y S. Caballero, trads.). Madrid: Editorial Gredos.
Gilson, É. (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Paris: Librairie J. Vrin.
Giusti, M. (ed.). (2003). *El retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
Grondin, J. (2000). La actualidad de La religión dentro de los límites de la mera razón de Kant. *Ideas y Valores*, 113, 80-85.
Gueroult, M. (1968). Descartes selon l'ordre des raisons I-II. Paris: Aubier-Montaigne.
Gueroult, M. (1974). *Spinoza. I: Dieu; II. L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne.
Gutiérrez, C. B. (ed.). (1995). *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía.* Bogotá: Universidad de los Andes.
Hampshire, S. (1951). *Spinoza* (Vidal Peña, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Hartmann, N. (1960). *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil:*

Fichte, Schelling und die Romantik. II. Teil: Hegel. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.

Hegel, F. (1980). *Gesammelte Werke*. Band 9: Phänomenologie des Geistes, hrsg. Von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Hedde. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (Antonio Gómez, trad.). Madrid: Abada Editores.

Heidegger, M. (1963). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Henrich, D. (1987). *Hegel en su contexto*. (Jorge Aurelio Díaz, trad). Caracas: Monte Ávila Editores.

Horkheimer, M., und Adorno, T. (1961). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Horstmann, R. (2003). *Kant y el "punto de vista de la eticidad": la crítica de Hegel a la filosofía kantiana*. En Giusti, M. (ed.). (2003). El retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea (pp. 137-150). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hoyos, L. (1995). *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus*. Mainz: Gardez Verlag.

Hoyos, L. (1998). El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico. *Revista Latinoamericana de Filosofía,* XXIV(1), 125-148.

Hoyos, L. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia.

Hoyos, L. (ed.). (2004). *Estudios de filosofía política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

Juan Pablo II (1999). *Carta apostólica* Fides et ratio. *A los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón*. Bogotá: Ediciones Paulinas.

Kambouchner, D. (2005). *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*. Paris: Presses Universitaires de France.

Kant, I. (1968). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft. Werke in zehn Bänden. Band 6*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (1968). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Werke in sechs Bänden. Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 111-264.

Kant, I. (1996). *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Band 2.

Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres.* (Roberto Aramayo, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Kant, I. (2007). La declaración pública de Kant contra Fichte (Comentario, introducción y notas de Fernando Moledo). *Ideas y Valores*, 133, 133-149.
Kroner, R. (1977). *Von Kant bis Hegel.* I-II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
León XIII (1879). *Epístola Encíclica* Aeterni Patris. *Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino.* Recuperado de www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents
López, V. (1995). *Fichte: acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
Loyola, I. (2007). *Ejercicios espirituales*. Autobiografía. Bilbao: Ediciones Mensajero.
Lutero, M. (1976). *Obras de Martín Lutero*. (E. Sexauer, trad.). Buenos Aires: Editorial Paidós.
Maimon, S. (1792-1793). *Lebensgeschichte. Vom ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K.* Ph. Moritz. In zwei Theilen. Berlin.
Maimon, S. (1963). *Versuch über die Transzendentalphilosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Marion, J. L. (2010). Dios sin el ser. (D. Barreto, J. Bassas y C. Restrepo, trads.). Villaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones.
Másmela, C. (1996). *Presupuestos metafísicos de la Crítica de la razón pura. Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental.* Medellín: Otraparte, Ediciones de la Universidad de Antioquia.
Mockus, A. (1988). *Representar y disponer: un estudio de la noción de representación orientado hacia el examen de su papel en la comprensión previa del ser como disponibilidad.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Moreno, J. (2010). *Vindicación del cartesianismo radical.* Barcelona: Editorial Anthropos.
Ornelas, J. (2004). Conservando el realismo. Sobre los supuestos metafísicos de John McDowell. *Ideas y Valores,* 124, 35-49.
Ovidio. (2003). *Metamorfosis*. (A. Ramírez y F. Navarro, trads.). Madrid: Alianza Editorial.
Patarroyo, C. (2009). Libertad, determinismo y responsabilidad moral *Ideas y Valores,* 58(141), 5-9.

Perus, F. (2005). ¿Qué nos dice hoy *La ciudad letrada* de Ángel Rama? *Revista Iberoamericana,* LXXI(211), 363-372.

Pío XII (s. f.). *Carta Encíclica* Humani generis. *Sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la Doctrina Católica.* Recuperado de www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents

Popkin, R. (1983). *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.* (J. J. Utrilla, trad.): México: Fondo de Cultura Económica.

Ramírez, R. (2012). Reseña de *Vindicación del cartesianismo radical* de Moreno R., Juan C. *Ideas y Valores* LXI (148), 145-152.

Rosas, A. (1996). *Kants idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus.* Würzburg: Königshausen & Neuman Verlag.

Spinoza, B. (1986a). *Tratado político* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1986b). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (Atilano Domínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, trad.). Madrid: Editorial Trotta.

Stewart, M. (2006). *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno* (J. Sarret, trad.). España: Biblioteca Buridán.

Thomson, G. (1999). Interpretaciones del Idealismo trascendental de Kant. *Ideas y Valores*, 111, 89-105.

Watson, R. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz.* (C. Gardini, trad.).Barcelona: Javier Vergara Editor.

Wienpahl, P. (1979). *Por un Spinoza radical.* (A. Castañón, L. García y A. Herrera, trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.* Madrid: Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri.

Bibliografía sobre religión y moral

AA. VV. (1941). *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria.* III. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

AA. VV. (1970). *L'èthique chrétienne à la recherche de son identité.* (Congreso de profesores de moral de habla francesa). Dreux, Supplément 23.

AA. VV. (1991). *Wittgenstein: Discusiones sobre el Lenguaje.* Manizales: Universidad de Caldas.

Acosta, M., y Díaz, J. (2008). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Albert, H. (1982). *La miseria de la teología* (E. Garzón, trad.). Barcelona: Editorial Alfa.

Anselmo de Canterbury. (2007). *Tratado sobre la libertad del albedrío. Edición bilingüe con estudios complementarios.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (F. Birulés y C. Corral, trad.). Barcelona: Editorial Paidós.

Astete, G. (1936). *Catecismo de la doctrina cristiana, adicionado y reformado por la Conferencia Episcopal Colombiana.* Medellín: Tipografía Bedout.

Atkinson, J. (1987). *Lutero y el nacimiento del protestantismo* (A. de la Cámara, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Aubert, J. (1970). *La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas.* En AA.VV (1970), 65-73.

Ayer, A. (1983). *La Filosofía del siglo XX*. Barcelona: Crítica, Grijalbo.

Barbosa, C. (ed.). (2011). *Los caminos de la mística: un acercamiento interdisciplinar.* Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Barth, K. (1972). *La revelación como abolición de la religión.* (C. Castro, trad.). Madrid, Barcelona: Fontanella-Marova.

Barth, K. (1981). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, K. (1996). Hegel. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, (68-69), 37-70.

Bekmann, J. (1995). *Wilhelm von Ockham*. München: C. H. Beck'sche Verlag.

Beltrán de Heredia, V. (1968). *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos.* Madrid: Consejo Superior de

Investigaciones Científicas.
Bellerose, M. (2011). La mística del peregrino. En Grupo interdisciplinario de estudios de religión, sociedad y política (GIERSP). *Los caminos de lo místico* (pp. 157-175). Colombia: Universidad San Buenaventura.
Botero, Á., y de Gamboa, C. (eds.). (2012). *Fuentes del mal.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas
Botero, J. (ed.) (2001). *El pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Bravo, C. (2006). *El problema del mal.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
Bruaire, C. (1964). *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel.* Paris: Éditions du Seuil.
Calderón de la Barca, P. (1961). *La vida es sueño. El alcalde de Zalamea. El mágico prodigioso.* Madrid: Editorial Aguilar.
Calvino, J. (1968). *Institución de la religión cristiana* (vols. I-II). Rijswijk, Países Bajos: Fundación editorial de literatura reformada.
Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Barcelona: Asociación de Editores del Catecismo.
Concilio Vaticano II (2000). *Documentos completos.* Bogotá: Editorial San Pablo.
Crombie, I. (1992). La posibilidad de los enunciados teológicos. En E. Romerales. *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (pp. 61-99). Barcelona: Anthropos Editorial y CSIC.
Cruz Vélez, D. (1989). *El mito del rey filósofo*. Bogotá: Grupo Editorial Planeta.
Chapelle, A. (1964). *Hegel et la Religion. I. La Problématique*. Paris: Éditions Universitaires.
Chapelle, A. (1967). *Hegel et la Religion. Annexes.* Paris: Éditions Universitaires.
Chapelle, A. (1967). *Hegel et la Religion. II. La dialectique. A. Dieu et la Création.* Paris: Éditions Universitaires.
Chapelle, A. (1971). Hegel et la Religion. III. La Théologie et l'Église. (La dialectique, deuxième partie). Paris: Éditions Universitaires.
Polémica de auxiliis (2014, 2 de febrero). *Wikipedia, La enciclopedia libre.* Recuperado de http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Pol%C3%A9mica_de_auxiliis&oldid=72292129.
De Libera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media* (J. M. Ortega y G. Mayos, trad.). Barcelona: Editorial Anthropos.

Denzinger, H. y Schönmetzer, A. (1965). *Enchiridium Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum.* Editio XXXIII. Barcelona: Editorial Herder.

Descartes, R. (1982-1983). *Œuvres de Descartes.* Adam, Charles et Paul, Tannery (eds.). T. VII, IX. Paris: Librairie Philosophique.

Descartes, R. (2010). *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguidas de las objeciones y respuestas.* (J. A. Díaz, trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Dionisio Areopagita (2005). *Los nombres divinos.* (P. A. Cavallero y G. Ritacco, trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.

Dodds, E. (1960). *Los griegos y lo irracional* (María Araújo, trad.). Madrid: Revista de Occidente.

Durán, V. (1999). Lenguaje religioso y experiencia religiosa: ¿un nuevo enfoque para la filosofía de la religión en América Latina? *Universitas Philosophica*, XVI, 32.

Eco, U. y Martini, C. (1998). *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio.* (C. Gumpert, trad.). Bogotá: Editorial Planeta.

Erasmo de Rotterdam (1703-1706). Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia emendatiora et auctiora. Lugduni Batavorum, Leclerc, (9 tomos en 10 volúmenes). *De libero arbitrio*: t. IX.

Febvre, L. (1994). *Martín Lutero: un destino.* (T. Segovia, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández, L. (1997). Baruch Spinoza no toma en falso el nombre de su Dios. *Praxis Filosófica,* 6, 51-71.

Flew, A. (1992). Teología y falsación. E. Romerales. *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión* (pp. 47-51). Barcelona: Anthropos Editorial y CSIC.

Fuchs, J. (1970). *¿Existe una moral cristiana?* Barcelona: Editorial Herder.

Gibelini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Gilson, É. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. (A. Pacios y S. Caballero, trad.). Madrid: Editorial Gredos.

Gueroult, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons* (vols. I-II). Paris: Aubier Montaigne.

Gueroult, M. (1974). *Spinoza I. Dieu* (Éthique I); II. L'âme (Éthique II). Paris: Aubier Montaigne.

Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.

Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cazenave, trad.). México:

Fondo de Cultura Económica.
Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, trad.). Madrid: Editorial Siruela.
Hamel, E. (1982). *Écriture et théologie moral, un bilan* (1940-1980). *Studia Moralia*, (20), 177-194.
Hegel, F. (1966). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Hegel, F. (1969). *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften.* Hamburg: Felix Meines Verlag.
Hegel, F. (1980). *Phänomenologie des Geistes.* Gesamelte Werke, Band 9, hergs. Von Wolfgang Bonsiepen und Reinhardt Heede. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
Hegel, F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* (R. Valls Plana, trad.). Madrid, Alianza Editorial.
Hegel, F. (2010). *Fenomenología del espíritu. Edición bilingüe.* (A. Gómez Ramos, trad.). Madrid: Abada Editores.
Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia.* (H. Cortés y A. Leyte, trad.). Barcelona: Editorial Anthropos.
Hernández, E. y Restrepo, F. (1987). *Llave del griego. Comentario semántico, etimología y sintaxis.* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
Hick, J. (1992). Teología y verificación. E. Romerales. Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión (pp. 101-124). Barcelona: Anthropos Editorial y CSIC.
Hildebrand, D. (1962). *Ética cristiana.* Barcelona: Editorial Herder.
Holguín, M. (1997). *Wittgenstein y el Escepticismo.* Cali: Editorial Universidad del Valle.
Jakobson, R. (2000). Linguistics and Poetics. En D. Lodge y N. Wood (ed.). Modern Criticism and Theory: A Reader. Essex, UK: Pearson Education.
Kant, I. (1968). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Werke Band 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Kant, I. (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón.* (F. Martínez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Kroner, R. (1977). *Von Kant bis Hegel.* Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag.
Küng, H. (1978). *Ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
Küng, H. (1979). *¿Existe Dios*? Madrid: Ediciones Cristiandad.
Léonard, A. (1970). *La foi chez Hegel.* Paris: Desclée.
Lessing, G. E. (1964). *Nathan el sabio* (S. Bolaño, trad). México: Universidad

Nacional Autónoma.
Levi, P. (2006). *Trilogía de Auschwitz* (P. Gómez, trad.). México: Grupo Editorial Océano.
Lodge, D., y Wood, N. (eds.) (2000). *Modern Criticism and Theory: A Reader.* Essex, UK: Pearson Education.
Luther, M. (1883-2009). *D. Martin Luthers Werke.* 120 Bände. Weimar: Weimarer Ausgabe.
Lutero, M. (1976). *Obras*. La voluntad determinada (De servo arbitrio) (vol. 4). (Erich Sexauer, trad.). Buenos Aires: Editorial Paidós.
Mackie, J. (1982). *The Miracle of Theism.* Oxford: Clarendon Press.
Malcolm, N. (1993). *Wittgenstein. A Religious Point of View?* New York: Cornell University Press.
Marion, J. (2010). *Dios sin el ser* (D. Barreto, J. Bassas y C. E. Restrepo, trads.). Vilaboa (Pontevedra): Ellago Ediciones.
Maritain, J. (1966). *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas.* Madrid: Editorial Morata.
McKenna, M., y Russell, P. (eds.) (1955). *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment".* Surrey (England): Ashgate
Melanchthon, P. (1993). *Loci communes 1521.* Leteinisch-Deutsch. Gütersloher Verlagshaus.
Meléndez, R. (1998). *Verdad sin fundamentos: Una indagación acerca del concepto de verdad a la luz de la filosofía de Wittgenstein.* Bogotá: Ministerio de Cultura.
Menéndez Pelayo, M. (1941). *Calderón y su teatro.* En AA. VV., 85-303.
Molina, L. (1953). *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia. Editionem criticam curavit Ionannes Rabeneck.* Madrid: Editorial Sapientia.
Neiman, S. (2002). *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy.* Princeton: Princeton University Press.
Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía.* (F. Garrido, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
Ovidio. (2003). *Metamorfosis*. (A. Ramírez y F. Navarro, trads.). Madrid: Alianza Editorial.
Palavecino, C. (2010). Culpa y castigo en la antigua Grecia. *Derecho y Humanidades*, 16(1), 373-379.
Peña, J. (1994). *Wittgenstein y la crítica a la racionalidad.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias

Políticas y Sociales.
Plantinga, A. y Wolterstorff, N. (eds.). (1983). *Faith and Rationality. Reason and Belief in God. Notre Dame: University of Notre Dame Press.*
Putnam, H. (1992). *Renewing Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo.* (C. Ruiz-Garrido, trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
Revel, J., y Ricard, M. (2008). *El monje y el filósofo.* Barcelona: Urano.
Rhees, R. (ed.). (1984). L*udwig Wittgenstein, Personal Recollections.* Oxford University Press.
Rico, F. (ed.). (1979). *Historia crítica de la literatura española.* II. Siglos de Oro: Barroco (Bruce W. Wardropper). Barcelona: Crítica.
Ringlegen, J. (1977). *Hegels Theorie der Sünde.* Berlin: Walter de Gruyter.
Romerales, E. *(ed.) (1992). Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión.* Barcelona: Anthropos Editorial y CSIC.
Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad.* (A. E. Sinnot, trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
Schäfer, C. (2002). *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
Spade, P. (ed.). (1999). *The Cambridge Companion to Ockham.* Cambridge: Cambridge University Press.
Spinoza, B. (1986). *Tratado político.* (A. Domínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Spinoza, B. (1988). T*ratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométric*o (A. Domínguez, trad.).Madrid: Editorial Trotta.
Strawson, P. (1974). *Freedom and Resentment and others Essays.* London: Methuen.
Strawson, P. (1995). *Libertad y resentimiento* (J. J. Acero, trad.). Barcelona: Editorial Paidós.
Sullivan, H. W. (1983). *Calderon in the German Lands and Low Countries: His Reception and Influence, 1654–1980.* Cambridge: Cambridge University Press.

Swinburne, R. (1979). *The Existence of God.* Oxford: Clarendon Press.

Theunissen, M. (1970). *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin: Walter de Gruyter.

Trigo, T. (2003). *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana.* Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA).

Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno.* México: Fondo de Cultura Económica.

Tugendhat, E. (2006). El problema de la voluntad libre. *Estudios de Filosofía,* 34, 245-255.

Tugendhat, E. (2001). Las raíces antropológicas de la religión y la mística. *Ideas y Valores,* (117), 3-20.

Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Tugendhat, E. (2006). Sobre mística. *Estudios de Filosofía*, 34, 269-278.

Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Uribe, A. y de Gamboa, C. (eds.) (2012). *Fuentes del mal.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad del Rosario.

Watson, G. (ed.) (1982). *Free Will.* Oxford: Oxford University Press.

Wilson, E., y Casalduero, J. (1979). La vida es sueño. En Rico, F. (ed.). (1979). *Historia crítica de la literatura española. II. Siglos de Oro: Barroco* (Bruce W. Wardropper) (pp. 777- 786). Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón* (I. Reguera, trad.). Madrid: Editorial Tecnos.

Wittgenstein, L. (1990). *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor* (F. Birulés, trad.). Barcelona: Ediciones Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona.

Wittgenstein, L. (1996). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (I. Reguera, trad.). Barcelona: Editorial Paidós.

Wittgenstein, L. (2000). *Movimientos del Pensar. Diarios 1930–1932 / 1936–1937* (I. Reguera, trad.). Valencia: Editorial Pre-textos.

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo
Tomás. Se usó papel propalcote de 200 gramos para carátula
y papel offset beige de 75 gramos para internas.
Tipografía: Minion Pro.
Impreso por Grupo Dao Digital Ltda.
2014


UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS


ISO 9001
icontec
internacional
Certificado SC 4289-1


CERTIFIED
IQNet
MANAGEMENT SYSTEM